

Immanuel Kant

Alianza editorial

Fundamentación para una metafísica de las costumbres

Edición de Roberto R. Aramayo

FUNDAMENTOS PARA UNA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

IMMANUEL KANT



Immanuel Kant

Fundamentación para una metafísica de las costumbres

Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo



Título original: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

Primera edición en «El libro de bolsillo»: 2002
Segunda edición: 2012

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozarth
Diseño cubierta: Manuel Estrada

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-206-0849-5
Depósito legal: M. 21.385-2012
Printed in Spain

Índice

Apéndices

Estudio preliminar
El empeño kantiano por explorar los últimos confines de la razón

Aunque tal cosa no llegase a tener lugar jamás, la idea que formula ese máximum *como arquetipo resulta plenamente certera para llevar el ordenamiento legal del hombre cada vez más cerca de la mayor perfección posible con arreglo a dicho prototipo. Pues cuál sea el máximo en donde tenga que detenerse la humanidad, o cuán grande sea el abismo que necesariamente media entre la idea y su realización, es algo que no puede ni debe determinar nadie, al tratarse justamente de la libertad y ser ésta capaz de rebasar cualquier límite dado.*

Kant, *Crítica de la razón pura;* A 317/B 373-374.

1. Un texto primordial para la ética

Si hay un texto de Kant que sea universalmente conocido y profundamente apreciado, éste no es otro que la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (1785). Alguien tan sobrio en sus ponderaciones como suele serlo Ernst Tugendhat elogia del siguiente modo este opúsculo kantiano: «Este librito es quizá lo más grandioso que se ha escrito en la historia de la ética. Kant

se deja guiar aquí libremente por la riqueza de su genio, argumentando de modo tan pleno de fantasía como riguroso»[1]. Aunque a primera vista pudiera parecer algo exagerado, Tugendhat lleva razón en ambas aseveraciones o, al menos, así lo han entendido un sinfín de lectores y toda una legión de comentaristas durante los últimos doscientos años. El estilo esgrimido aquí por Kant es de una claridad meridiana y se diría no deberse a la misma pluma que redactó algunas páginas de las tres «Críticas». De hecho, no habrá muchos que se hayan leído éstas de principio a fin, mientras que por el contrario sí abundan quienes releen una y otra vez ciertos pasajes particularmente memorables de la *Fundamentación,* tal como demuestran sin ir más lejos las numerosas traducciones a que sigue dando lugar hasta la fecha y a las que aludiré al final de la presente introducción.

Ya en vida del propio Kant fue una de sus obras más reeditadas[2] y su éxito de público sólo se vería superado en su momento por ese irónico ensayo cuyo título es *Hacia la paz perpetua* (1795). A buen seguro, no hay ningún otro escrito suyo que haya sido más estudiado y más detalladamente comentado, según testimonia el último apartado de la bibliografía que sigue a la presente versión castellana.

1. Cf. Ernst Tugendhat, *Lecciones de ética,* Gedisa, Barcelona, 1997, p. 97.
2. Johann Friedrich Hartknoch (cuya casa editorial estaba en Riga, pese a trabajar con un impresor de Halle), el editor habitual de Kant, publica una segunda edición al año siguiente que contiene muy pocas variaciones con respecto a la primera. Ello hace que Weischedel utilice la sigla «BA» para consignar las páginas de sus dos primeras ediciones, reservando «A» para hacer lo propio con la segunda *Crítica,* dado que su edición las presenta en un mismo volumen.

Como puede comprobarse allí, sobre todo dentro del mundo anglosajón, tan aficionado a cultivar la filosofía de sesgo analítico, se han publicado varios libros que comentan morosamente cada uno de sus párrafos e incluso tampoco faltan algunos artículos centrados no ya en un fragmento del mismo, sino en una sola de sus líneas. Desde luego, ello es así porque nos encontramos ante una obra cuyo tono y contenido la hacen particularmente idónea para realizar un comentario de texto.

Un gran conocedor del pensamiento kantiano, Ernst Cassirer, destaca también el carácter único en muchos aspectos de la *Fundamentación* dentro del corpus kantiano, a la vista de

> la vivacidad, la elasticidad y el brío de la exposición. En ninguna de sus obras críticas maestras –prosigue Cassirer– se halla tan directamente presente como en ésta la personalidad de Kant; en ninguna brilla tanto como en ésta el rigor de la deducción, combinado con una libertad tan grande de pensamiento, en ninguna encontramos tanto vigor y tanta grandeza morales, hermanados a un sentido tan grande del detalle psicológico, tanta agudeza en la determinación de los conceptos unida a la noble objetividad de un lenguaje popular, rico en felices imágenes y ejemplos[3].

Kant emplea en esta obra, según subraya Cassirer, un «lenguaje popular». ¿Acaso puede serlo un libro cuyo título contiene la palabra «metafísica»?, se preguntará

3. Cf. Ernst Cassirer, *Kant. Vida y doctrina* (traducción de Wenceslao Roces), Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 281.

más de uno. Cuando menos, así lo creía el propio autor de la *Fundamentación:* «A despecho de su intimidatorio título –leemos en el prólogo mismo de la obra que nos ocupa–, una metafísica de las costumbres es susceptible de un alto grado de popularidad y adecuación con el entendimiento común» (A xiv)[4].

2. Kant ante la «filosofía popular»

El 16 de agosto del año 1783 Kant escribe a Moses Mendelssohn una carta donde le comunica lo siguiente:

> Este invierno tendré totalmente acabada, o al menos muy avanzada, la primera parte de mi moral. Este trabajo es susceptible de *una mayor popularidad,* mas adolece del aliciente adicional que a mis ojos comporta la perspectiva de determinar los confines y el contenido global de toda razón humana, dado que cuando a la moral le falta este tipo de trabajo preliminar y esa precisa delimitación viene a embrollarse inevitablemente con objeciones, dudas e ilusorias exaltaciones fanáticas[5].

Aunque todo lo dicho en esta carta no tiene desperdicio, ahora sólo quisiera hacer hincapié en la cursiva. A Kant le había dolido mucho el reproche de que su primera *Crítica* no estaba escrita para el gran público, ya

4. Para localizar los pasajes de mi traducción citados en este prólogo se consignará entre paréntesis la página correspondiente a su edición *princeps,* paginación que se halla reflejada entre corchetes en los márgenes y a lo largo del texto con la clave A.
5. Cf. Ak. X, 346-347. La cursiva es mía.

que le parecía una observación fuera de lugar. Él era muy consciente de haber sacrificado una claridad intuitiva o estética, basada en los ejemplos u otras aclaraciones, en aras de una claridad lógica o discursiva, tal como explica en el primer prólogo de la *Crítica de la razón pura* (1781), donde reconoce haber dudado mucho a este respecto, puesto que siempre le han parecido aconsejables los ejemplos y éstos fluían a lo largo del primer esbozo, si bien finalmente decidió suprimirlos porque «sólo son imprescindibles con un designio *popular* y los auténticos conocedores de la ciencia no necesitan ese desahogo»[6].

Contra este meditado pronóstico, Kant se vio forzado a redactar una versión más asequible de su primera *Crítica,* y en el prefacio de los *Prolegómenos* (1783) confiesa

> que no hubiera esperado oír de un filósofo quejas por *falta de popularidad,* amenidad o comodidad, justamente cuando se trata de un conocimiento que no se puede obtener sino obedeciendo a las reglas más estrictas de una precisión metódica, a la que ciertamente puede seguirle también con el tiempo la popularidad, si bien ésta nunca puede constituir el punto de partida[7].

y añade:

> No a todos les es dado escribir de un modo tan sutil y al mismo tiempo tan atrayente como a David Hume, ni tan pro-

6. Cf. *Crítica de la razón pura* (1781), A xvii-xviii.
7. Cf. *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (1783), Ak. IV, 263; cf. la edición de Mario Caimi, Istmo, Madrid, 1999, p. 35. La cursiva es mía.

fundamente y a la vez con tanta elegancia como a Moses Mendelssohn, pero yo bien habría podido darle popularidad a mi exposición, si no me hubiera importado tanto el provecho de la ciencia que tanto tiempo me tuvo atareado[8].

Este mismo razonamiento será empleado en la *Fundamentación,* donde Kant sigue defendiendo su metodología y se muestra partidario de fundamentar primero la moral, para pasar luego a procurarle una vía de acceso mediante la popularidad.

Pero es manifiestamente absurdo –afirma tajantemente– pretender complacer a ésta ya en esa primera indagación sobre la que descansa cualquier precisión de los principios. Este proceder jamás puede reivindicar el sumamente raro mérito de alcanzar una *popularidad filosófica,* ya que no hay arte alguno en hacerse comprender fácilmente cuando uno renuncia con ello a un examen bien fundado, trayendo a colación una repulsiva mezcolanza de observaciones compiladas atropelladamente y principios a medio razonar con la que sí se deleitan las cabezas más banales, por encontrar allí algo utilizable para sus parloteos cotidianos, mientras los más perspicaces quedan sumidos en la perplejidad y se sienten descontentos por no saber mirarla con desdén, aunque a los filósofos que descubren el engaño se les preste una escasa atención cuando, después de haber esquivado durante un tiempo esa presunta popularidad, podrían aspirar a ser populares con toda justicia tras haber adquirido una determinada evidencia» (A 31).

8. Cf. *Prolegómenos* (1783), Ak. IV, 262; ed. cast. cit., p. 35.

Incluso después de haberse publicado los *Prolegómenos,* Christian Garve se permitía seguir haciéndole a Kant esta observación: «Si debe tornarse realmente útil, el conjunto de su *sistema* tendría que ser expresado de un modo *más popular*»[9]. Una opinión a la que Kant le responderá el 7 de agosto con estas palabras:

> A Vd. le gusta mencionar la carencia de popularidad como un merecido reproche que puede hacerse a mi escrito [la *Crítica de la razón pura*], cuando en realidad cualquier escrito filosófico tiene que ser susceptible de dicho reproche, a no ser que oculte algo presuntamente absurdo tras el vaho de una ficticia ingeniosidad. La popularidad puede verse desplegada en indagaciones ulteriores, pero no suponer su comienzo[10].

Mostrándose consecuente, tras haber empleado un método sintético en la primera *Crítica,* Kant se propuso exponer su contenido siguiendo un método analítico en los *Prolegómenos,* siendo así que, como explicita en el § 117 de su *Lógica* (1800), «el método analítico es más adecuado al propósito de la popularidad, mientras el método sintético es más adecuado al propósito de la elaboración científica y sistemática del conocimiento»[11].

Tanto Garve como Mendelssohn, los dos corresponsales de Kant que le reprochan imprimir escasa o nula popu-

9. Cf. la carta que Garve remite a Kant el 13 de julio del año 1783; Ak. X, 331.
10. Cf. Ak. X, 339.
11. Cf. Immanuel Kant, *Lógica* (edición de María Jesús Vázquez Lobeiras), Madrid, Akal, 2000, § 117, p. 181.

laridad a sus escritos, defendían lo que se dio en llamar una «filosofía popular», la cual tuvo bastante predicamento en el siglo XVIII dentro de Alemania. Sus adeptos estaban empeñados en esquivar los tecnicismos y todas las cuestiones que tuvieran un carácter demasiado especulativo para hacerse más asequibles. En pos de tan primordial objetivo, no dudaban en involucrar a la psicología en el examen de los problemas morales y tendían a sustituir el espíritu de sistema por un eclecticismo donde se mezclaban algunas nociones wolffianas con ideas propias del empirismo inglés o ciertos pensadores franceses de la época. En su *Fundamentación* Kant extrae las consecuencias de un proceder tan condicionado por la popularidad:

> Si uno echa un vistazo a los ensayos que versan sobre la moralidad con ese regusto popular tan en boga, pronto se topará con una peculiar determinación de la naturaleza humana [...] donde vienen a entremezclarse asombrosamente ora la perfección, ora la felicidad, aquí el sentimiento moral, allí el temor de Dios, una pizca de esto y un poquito de aquello, sin que a nadie se le ocurra preguntarse si los principios de la moralidad tienen que ser buscados por doquier en el conocimiento de la naturaleza humana [...] o [...] si dichos principios podrían ser encontrados plenamente *a priori* y libres de cuanto sea empírico en los conceptos de una razón pura, proponiéndose uno el proyecto de aislar esta indagación como filosofía práctica pura o (si cabe utilizar tan desacreditado nombre) metafísica de las costumbres, para llevarla hasta su cabal consumación y hacer esperar a ese público que reclama popularidad hasta el remate de tal empresa (A 31-32).

Lo cierto es que Kant discrepaba radicalmente del espíritu enarbolado por los «filósofos populares», pero no dejaba de apreciarlos, y no sólo mantuvo una nutrida correspondencia con ellos o les citó en sus obras, como sucede con Johann Georg Sulzer en una nota de la propia *Fundamentación,* sino que también les convirtió en interlocutores de sus escritos, tal como hizo con Christian Garve y Moses Mendelssohn en *En torno al tópico: «tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* (1793)[12], más conocido como *Teoría y práctica.*

Garve ya había dado pie al apéndice de los *Prolegómenos,* donde Kant responde a las descalificaciones vertidas por este autor en su anónima recensión sobre la *Crítica de la razón pura*[13]. Mucho después, en la *Metafísica de las costumbres* (1997), todavía polemizará Kant con él acerca del deber de «popularizar» los conceptos que según Garve debería observar siempre cualquier filósofo[14]. Es más, du-

12. Garve había planteado una serie de objeciones contra la teoría moral kantiana en sus *Ensayos sobre distintas materias de moral, literatura y vida social* (Breslau, 1792), que Kant se propuso refutar en la primera parte de su *Teoría y práctica,* titulada «Acerca de la relación entre teoría y práctica en la moral (En respuesta a unas cuantas objeciones del profesor Garve)»; cf. *Teoría y práctica,* Ak. VIII, 278 y ss. (traducción de Manuel Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo), Tecnos, Madrid, 2000, pp. 9 y ss. La tercera sección de la misma obra, que lleva por título «Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas (Contra Moses Mendelssohn)», polemiza con algunas tesis vertidas por Mendelssohn en su *Jerusalén.*
13. Cf. *Prolegómenos,* Ak. IV, 371 y ss., ed. cast. cit., pp. 303 y ss. Este apéndice acaba por cierto criticando el uso inadecuado del «lenguaje popular» (cf. Ak. VI, 381; p. 333).
14. Cf. *Metafísica de las costumbres,* Ak. VI, 206.

rante unos meses la propia *Fundamentación* habría sido concebida como una réplica de Kant a un libro publicado por Garve hacia mediados del año 1783[15]. Dicha obra era una traducción suya del *De officiis* de Cicerón que se veía flanqueada por un extenso comentario donde Garve brindaba su propia concepción ética[16]. En torno a la influencia que pudo tener este libro sobre Kant al redactar su *Fundamentación* existe algún estudio monográfico[17] y también es un aspecto al que le ha prestado una especial atención entre nosotros José Mardomingo[18]. Desde luego, la correspondencia de Hamann apunta en esa dirección. El 8 de febrero del año 1784 Hamann le dice a Herder que «Kant debe trabajar en una *Anticrítica,* a la que todavía no sabe qué título poner, acerca del Cicerón de Garve»[19]. Hamann entiende

15. «A comienzos de 1784 le asaltó durante algunos meses la idea de revestir su escrito ético como una polémica contra los tratados de Garve sobre el *De officiis* de Cicerón. Si bien, al no ser muy amigo de las polémicas de corte académico, pronto retomó el plan de redactar un escrito aparte» (cf. Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk,* Felix Meiner, Hamburgo, 1977, p. 291).
16. Cf. Christian Garve, *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Plichten,* Breslau, 1783 (3 vols.). Kant cita esta edición en una nota de su *Teoría y práctica;* cf. Ak. VIII, 285 n.; ed. cast. cit., p. 19 n.
17. Cf. Carlos Melches Gibert, *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros «De Officiis» auf Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»,* S. Roderer Verlag, Regensburg, 1994. Según este autor el influjo de Garve se advertiría sobre todo en la segunda sección del texto kantiano; cf. pp. 77 y ss.
18. Quien lo analiza pormenorizadamente, hasta convertirlo en el eje central del estudio preliminar a su propia traducción de la *Fundamentación;* cf. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Ariel, Barcelona, 1996, pp. 18 y ss.
19. Cf. Johann Georg Hamann, *Briefwechsel* (hrsg. von Arthur Henkel), Insel Verlag, Wiesbaden, 1965, vol. V, p. 123.

que Kant buscaba un desagravio a la famosa reseña de Garve sobre la primera *Crítica*[20].

El «mago del Norte»[21] va informando también puntualmente sobre la paulatina evolución del título, de suerte que su correspondencia supone una fuente ineludible (aunque acaso no del todo fidedigna, dada la sarcástica imaginación de Hamann) para reconstruir los pasos dados por Kant al redactar la *Fundamentación*. A finales de abril Hamann comunica que «Kant está trabajando en un *Pródromo* [precursor] de la moral, que al principio quería titular *Anticrítica* y debe tener alguna relación con el Cicerón de Garve»[22]. Transcurridos unos meses, el 8 de agosto, Herder será informado por Hamann de que «Kant está trabajando con denuedo en un *Pródromo a su metafísica de las costumbres*»[23]. Tan sólo dos días más tarde Hartknoch, quien publicará el texto, es informado de «que Jachmann, el amanuense de Kant, está apresurándose a transcribir el *Pródromo a la metafísica de las costumbres*»[24].

20. Cf. sus cartas a Johann George Scheffner (del 18 de febrero y el 19 de marzo del año 1784) y a Hartknoch (18 de marzo), *op. cit.*, vol. V, pp. 129, 131 y 134.
21. A Hamann le gustaba este apodo, tal como recuerda el título del ensayo que le dedica Isaiah Berlin (*El mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno,* Tecnos, Madrid, 1997).
22. Cf. la carta de Hamann a Johann Georg Müller del 30.04.1784, en Johann Georg Hamann, *Briefwechsel* (hrsg. von Arthur Henkel), Insel Verlag, Wiesbaden, 1965, vol. V, p. 141. El 2 de mayo escribe a Herder en este mismo sentido: «La *Anticrítica* sobre el Cicerón de Garve se ha transformado en un *Pródromo* de la moral»; cf. ibíd., p. 147.
23. Cf. *op. cit.*, vol. V, p. 176.
24. Cf. la carta de Hamann a Hartknoch del 10.08.1784; *op. cit.*, vol. V, p. 182.

Poco después, el 15 de septiembre, Hamann le dice a Herder que aguarda de un momento a otro «los *Prolegómenos a una metafísica de las costumbres*»[25]. Luego, el 19 de septiembre, anuncia que «Kant ha enviado el manuscrito de su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*»[26], dato que se ve corroborado por el propio Kant, cuando le dice a Biester que su tratado moral estaba en manos del impresor veinte días antes de la Feria de San Miguel[27]. Sin embargo, pese a que la *Fundamentación* estaba terminada en septiembre de 1784, la obra no aparecerá hasta la pascua del año siguiente y, de hecho, Kant no recibirá los primeros ejemplares hasta el 8 de abril del año 1785[28].

Entre tanto, aun cuando con toda probabilidad fueron redactadas una vez que hubo dado por terminada la *Fundamentación,* a finales de 1784 aparecen en la *Revista mensual berlinesa* dos opúsculos tan emblemáticos del pensamiento kantiano como son sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* y su *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*[29]. Hartknoch, un

25. Cf. *op. cit.,* vol. V, p. 217.
26. Cf. la carta de Hamann a Johann George Scheffner; *op. cit.,* vol. V, p. 222.
27. Cf. la carta de Kant a J. E. Biester del 31.12.1784; Ak. X, 374.
28. Según la carta que Hamann remite a Herder el 14 de abril del año 1785: «Hartknoch vino el viernes pasado y con el editor llegaron desde Halle cuatro ejemplares de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* destinados al autor», cit. por Karl Vorländer en la introducción a su edición de Felix Meiner, Leipzig, 1906, p. xii, donde se corrige la fecha del 7 de abril dada por Paul Natorp (cf. Ak. IV, 628).
29. Que fueron publicadas en los números de noviembre y diciembre de la *Berlinische Monatschrift* editada por J. E. Biester.

antiguo discípulo de Kant que ya había publicado la *Crítica de la razón pura* y editó asimismo la *Fundamentación,* pedirá disculpas a Kant por este retraso de seis meses debido al impresor Grunert, asegurándole que no se repetirá en el futuro una demora semejante[30], si bien una demora muy similar se dará de nuevo poco después, cuando Kant les confíe su *Crítica de la razón práctica*[31]. La expectación provocada por ese retraso de medio año es enorme[32] y el 7 de abril, la víspera del día en que Kant recibe los cuatro primeros ejemplares de la *Fundamentación,* la *Gaceta literaria* decide anunciar excepcionalmente su aparición sin esperar a tener ocasión de reseñar dicha obra, para poder brindar a sus lectores esa «gran primicia» antes que nadie[33]. A esas alturas, la estructura y los contenidos del texto han debido de circular de alguna manera, porque Hamann descarta su hipótesis aun antes de que sea publicada la *Fundamentación* y así se lo hace saber a Herder el 28 de marzo del año 1785: «El *Principium* de su moralidad aparece también en pascua. Del apéndice contra Garve parece no haber quedado nada; supongo que debe de haber acortado la obra en cuestión»[34]. En todo caso, aunque no

30. Cf. la carta de Hartknoch a Kant del 8.10.1785; Ak. X, 387.
31. Que fue publicada en 1788, pese a haber sido acabada en septiembre de 1787; cf. el estudio preliminar a mi edición de Kant, *Crítica de la razón práctica,* Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 12.
32. «Ardo en deseos de ver su nuevo escrito», escribía Schütz a Kant el 18.02.1785; Ak. X, 375.
33. El texto del anuncio en la *Allgemeine Litteraturzeitung* es citado por Natorp en la introducción mencionada con anterioridad; cf. Ak. IV, 428
34. Cf. Hamann, *Briefwechsel,* ed. cit., vol. V, p. 402.

quepa rastrear en la *Fundamentación* huellas directas del tratado de Garve sobre Cicerón, no cabe duda de que, sin embargo, el célebre representante de la «filosofía popular» supuso un continuo acicate intelectual para Kant, muy especialmente dentro del ámbito de su reflexión moral[35].

3. Los «Prolegómenos de la moral» antes que su «Crítica»

Por de pronto, Garve muy bien pudo ser el responsable de que Kant decidiera utilizar un método analítico como paso previo al empleo del sintético en la *Fundamentación,* cuyos dos primeros capítulos emplean el primer método, para dejar el segundo a la tercera y última sección; es decir, que Kant habría querido adelantarse a una repetición de la historia sobre su escasa «popularidad» y habría preferido escribir en primer lugar los *Prolegómenos* de su filosofía moral, antes de ofrecer la correspondiente *Crítica* de índole práctica. Después de todo, ésta era una tarea que cabía postergar dentro del ámbito práctico, y ello por las razones que Kant explicita en el prólogo de la *Fundamentación:*

> Resuelto como estoy a suministrar algún día una metafísica de las costumbres, anticipo de momento esta fundamenta-

35. Veáse, v.g., la discusión mantenida por Kant con el ensayo de Garve titulado *Sobre la vinculación de la moral con la política* (1788) en *Hacia la paz perpetua* (cf. Ak. VIII, 385 n.).

ción. A decir verdad no existe otra fundamentación para dicha metafísica que la crítica de una *razón práctica pura,* tal como para la metafísica lo es la ya entregada crítica de la razón pura especulativa. Sin embargo, esta segunda crítica no es de una necesidad tan apremiante como la primera, en parte porque la razón humana puede ser llevada fácilmente hacia una enorme rectitud y precisión en lo moral, incluso dentro del entendimiento más común, al contrario de lo que sucedía en el uso teórico puro, donde se mostraba enteramente dialéctica; por otra parte, para la crítica de una razón práctica pura, si debe ser completa, exijo que haya de poder mostrar al mismo tiempo su continuidad con la especulativa en un principio común, porque a la postre sólo puede tratarse de una y la misma razón, que simplemente ha de diferenciarse por su aplicación. Pero aquí no podía brindar esa integridad sin traer a colación consideraciones de muy otra índole y desorientar a los lectores. Por ello no empleo el rótulo de *Crítica de la razón práctica pura* y me sirvo del de *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (A xiii-xvi).

Dulce María Granja propone recurrir a una metáfora para visualizar mejor la distinción entre los métodos analítico y sintético a que aludí hace un momento. El primero sería comparable al utilizado por el explorador que remonta un río en busca de sus ignotas fuentes, tal como se hizo con el misterioso Nilo hasta dar con los lagos que lo alimentan en su inicio, mientras el segundo equivaldría, según este mismo símil, a hacer justamente lo contrario, es decir, a partir de su manantial originario, para seguir luego el cauce del río alimentado por sus afluen-

tes, hasta llegar finalmente a su desembocadura en el mar[36].

En la *Fundamentación* Kant se propone comenzar con este segundo tipo de itinerario y partir de los juicios que realiza comúnmente nuestra conciencia moral, para descubrir desde ahí el principio supremo de la moralidad que los fundamenta, o sea, el manantial del que habrían de fluir todos nuestros deberes morales, proponiéndose además hacer luego el mismo recorrido, pero en sentido inverso; en efecto, el tercer capítulo partirá del poder práctico que se atribuye a la razón pura y que viene a expresar el concepto de libertad, para descender a continuación hacia las determinaciones más concretas del deber.

> Creo –señala Kant al final del prólogo– haber adoptado en este escrito el método más conveniente, si uno quiere tomar el camino que parte analíticamente del conocimiento común y va hasta la determinación de aquel principio supremo, para retornar luego sintéticamente a partir del examen de tal principio y sus fuentes hasta el conocimiento común, en donde se localiza el uso de dicho principio (A xvi).

Por seguir con la metáfora, el primer capítulo del texto presentado aquí se situaría en la desembocadura misma de nuestro río ético, en cuyo estuario viene a predominar aquello que Hamann tildó de nuevo «ídolo»[37] kantiano:

36. Cf. Dulce María Granja Castro, estudio preliminar a su edición bilingüe de Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica,* Biblioteca de signos, México, 2001, nota de la p. xv.
37. Nada más recibir sus cuatro primeros ejemplares, Kant había regalado uno a Hippel y éste se lo prestó seguidamente a Hamann,

la *buena voluntad*, una noción que según Kant cualquiera puede asumir sin grandes dificultades como criterio elemental de toda valoración moral; esta premisa nos impondrá examinar el concepto del deber y éste será la embarcación que nos permita navegar al adentrarnos ya por el cauce del río. La misión del segundo capítulo consistirá en vadear las corrientes de los afluentes que alimentan ese río cada vez más caudaloso y cuyo decurso va trazando innumerables meandros, para ir poniendo diques de contención allí donde las turbulentas aguas torrenciales amenacen con desbordar su nivel; una labor que nos impondrá discriminar entre varios tipos de *imperativos* prácticos y fecundas disquisiciones morales. Por último, el tercer capítulo habrá de remontarse fatigosamente hasta los neveros que nutren el manantial primigenio del río; es decir, tendrá que afrontar el espinoso problema de la *libertad* y aventurarse a explorar los ignotos confines de nuestra razón, para descubrir si la voluntad humana puede ser libre y autónoma.

quien leyó con avidez en unas pocas horas el texto del que tantos meses llevaba hablando a sus distintos corresponsales. El 15 de abril Hamann escribe a Herder para comunicarle sus impresiones: «En lugar de sobre la razón pura, aquí se habla sobre otra quimera, sobre otro ídolo: la *buena voluntad*. Que Kant es una de nuestras cabezas más agudas tiene que concedérselo hasta su adversario, pero por desgracia esa ingeniosidad es también su peor demonio, pues esta nueva escolástica representa las orejas de Midas que señorea nuestro siglo». Y el 22 de mayo le dice a Scheffner: «Razón pura y buena voluntad siguen siendo meras palabras cuyo concepto no soy capaz de alcanzar con mis sentidos» (cit. por Vorländer en el estudio preliminar ya mencionado con anterioridad; cf. p. xiii).

4. ¿Qué podemos querer?

Kant comienza su análisis examinando aquello a lo que llamamos «bueno» y brinda todo un catálogo de cosas tan buenas como deseables. El ser inteligente o el tener ingenio son cosas tan apreciadas como el ser tenaz o el tener coraje. Uno puede atesorar muchos talentos y poseer un temperamento envidiable, pero todos esos dones de la naturaleza no sirven para mucho cuando son malversados por una mala voluntad, pues nuestro querer es lo que nos imprime uno u otro carácter, según los administre de uno u otro modo. Así por ejemplo, el autocontrol ejercido sobre nuestras pasiones parece algo muy positivo y, sin embargo, «la sangre fría de un bribón le hace no sólo mucho más peligroso, sino también mucho más despreciable ante nuestros ojos de lo que sería tenido sin ella» (A 2-3). Y eso mismo sucede con lo que damos en llamar dones de la fortuna. Las riquezas, el poder o la salud son bienes muy relativos desde un punto de vista estrictamente moral. La felicidad, el hallarse uno contento con su propio estado, no viene a identificarse con lo bueno por antonomasia, y «un espectador imparcial –aduce– [...] jamás puede sentirse satisfecho al contemplar cuán bien le van las cosas a quien adolece por completo de una voluntad puramente buena» (A 2).

Albergar buenas intenciones está muy por encima del cosechar éxitos dentro de una escala moral. Éste sería el consenso inicial. Una voluntad no es calificada de buena por conseguir cuanto se propone y su querer es lo único que sería capaz de convertirla en algo bueno sin más, algo bueno en términos absolutos y no bajo algún otro

respecto. Resulta inevitable recordar aquí ese célebre y hermoso pasaje, tantas veces citado, en donde la buena voluntad es comparada con una joya que brilla por sí misma y cuyo valor puede ser apreciado al margen de toda utilidad, sin quedar en modo alguno empañado por el fracaso, siempre que su empeño haya sabido agotar todos los recursos a su alcance:

> Aun cuando merced a un destino particularmente adverso, o a causa del mezquino ajuar con que la haya dotado una naturaleza madrastra, dicha voluntad adoleciera por completo de la capacidad para llevar a cabo su propósito y dejase de cumplir en absoluto con él (no porque se haya limitado a desearlo, sino pese al gran empeño por hacer acopio de todos los recursos que se hallen a su alcance), semejante voluntad brillaría pese a todo por sí misma cual una joya, como algo que posee su pleno valor en sí mismo. A ese valor nada puede añadir ni mermar la utilidad o el fracaso. Dicha utilidad sería comparable con el engaste que se le pone a una joya para manejarla mejor al comerciar con ella o atraer la atención de los inexpertos, mas no para recomendarla a los peritos ni aquilatar su valor (A 3-4).

Si nuestro destino consistiera tan sólo en ser felices, la naturaleza habría confiado esa misión al instinto, pues «cuanto más viene a ocuparse una razón cultivada del propósito relativo al disfrute de la vida y la felicidad, tanto más alejado queda el hombre de la verdadera satisfacción» (A 5). Mientras que nuestros instintos velan muy certera y eficazmente por la satisfacción de nuestras ne-

cesidades e inclinaciones, la razón sólo sirve para incrementarlas y multiplicarlas. En cambio, lo que sí puede conseguir la razón es generar una voluntad buena de suyo, es decir, buena en sí misma y no en relación para con uno u otro propósito. Tras este argumento de raigambre teleológica[38], Kant pasa entonces a examinar el concepto del deber, advirtiendo que algunas acciones aparentemente conformes al deber pueden tener una motivación muy distinta y que a veces resulta complicado discriminar su filiación. Para ilustrar esta dificultad recurre al ejemplo del tendero.

> Resulta sin duda conforme al deber que un tendero no cobre de más a su cliente inexperto y, allí donde abundan los comercios, el comerciante prudente tampoco lo hace, sino que mantiene un precio fijo para todo el mundo, de suerte que hasta un niño puede comprar en su tienda tan bien como cualquier otro [...]; sin embargo, esto no basta para creer que por ello el comerciante se ha comportado así por mor del deber y siguiendo unos principios de honradez. [...] Su beneficio lo exigía y tal acción obedece simplemente a un propósito interesado (A 9).

Hacer el bien en aras del deber mismo y no merced a una u otra inclinación constituiría por lo tanto la primera regla para una voluntad buena en sí misma. Según esto, nuestro tendero no puede asentar el deber de compor-

38. Que Kant desarrollará en el opúsculo que redacta nada más terminar la *Fundamentación*. Cf. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), Ak. VIII, 18 y ss., Tecnos, Madrid, 1987, pp. 5 y ss.

tarse honradamente con los clientes en su propia conveniencia y la buena marcha del negocio, sino en la honestidad misma. Ni tampoco un filántropo cumplirá realmente con el deber de auxiliar al prójimo, si se muestra caritativo, no ya por vanidad o en función de algún interés personal en ello, sino simplemente porque le regocija experimentar su propia compasión hacia el infortunio ajeno y encuentra un íntimo placer en esparcir júbilo a su alrededor, teniendo por consiguiente que sustraerse a ese singular deleite. Y de igual modo, asegurar la propia felicidad sólo podrá representar un deber indirecto por el hecho de que su ausencia, esto es, el verse apremiado por múltiples preocupaciones y atosigado por un cúmulo de necesidades insatisfechas, viene a suponer una gran tentación para transgredir los deberes.

Así pues, las acciones no encuentran su valor moral en el propósito que ha de ser alcanzado, sino en la máxima que nos ha determinado a ejecutarlas. El valor moral de nuestros actos estriba en el principio que regula nuestro querer y no en el objeto perseguido por nuestra volición. Los fines y móviles de la voluntad no pueden conferir a las acciones ningún valor moral incondicionado. ¿Dónde puede residir dicho valor, si éste no debe subsistir en la voluntad con relación a su efecto esperado?, se pregunta Kant. Pues en un principio formal del querer.

La voluntad –argumenta– está en medio de una encrucijada, entre su principio *a priori,* que es formal, y su móvil *a posteriori,* que es material; y como, sin embargo, ha de quedar determinada por algo, tendrá que verse determinada por el principio formal del querer en general, si una acción tiene

> lugar por deber, puesto que se le ha sustraído todo principio material (A 14).

Esto equivale a obrar merced al respeto que nos infunde la ley o, dicho de otro modo, a convertir la mera representación de dicha ley en el único motivo que respalde nuestras acciones u omisiones. La voluntad queda despojada de cualquier acicate ajeno a esa única motivación. Para obrar moralmente tengo que limitarme a comprobar si *podría querer* ver convertida mi máxima en una ley con validez universal, es decir, conjeturar si algún otro podría también querer que dicha máxima pudiera ser adoptada por cualquiera en todo momento y circunstancia.

Este planteamiento queda ilustrado con el famoso ejemplo de la falsa promesa. Uno puede planear librarse de un aprieto realizando una promesa que no piensa mantener y sopesar prudentemente sus consecuencias, calculando los pros y los contras de tal resolución. Después de todo,

> si traiciono mi máxima de la prudencia, eso puede serme muy provechoso de vez en cuando, aunque resulte más fiable perseverar en ella. Con todo, el modo más rápido e infalible de aleccionarme para resolver este problema es preguntarme a mí mismo: ¿acaso me contentaría que mi máxima (librarme de un apuro gracias a una promesa ficticia) debiera valer como una ley universal (tanto para mí como para los demás), diciéndome algo así como: "Cualquiera puede hacer una promesa hipócrita, si se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo". En seguida me percato de que, si bien podría querer la mentira, no podría querer en modo al-

> guno una ley universal del mentir; pues con arreglo a una ley tal no se daría propiamente ninguna promesa, porque resultaría ocioso fingir mi voluntad con respecto a mis futuras acciones ante otros, pues éstos no creerían ese simulacro o, si por precipitación lo hicieran, me pagarían con la misma moneda, con lo cual mi máxima, tan pronto como se convirtiera en ley universal, tendría que autodestruirse (A 19),

eliminándose automáticamente a sí misma.

Ningún otro ejemplo de los aducidos por Kant se muestra tan efectista como éste sobre la falsa promesa. En un momento dado *puedo querer* adoptar como máxima de mi conducta *una mentira,* mas nunca podría llegar a querer *el mentir* como una norma con validez universal, porque dicha máxima se autodestruiría en cuanto pretendiese cobrar el rango de ley. Kant no piensa estar descubriendo con esto un principio moral desconocido hasta entonces, pero sí cree haber dado con *una nueva fórmula* para ver cómo cabe aplicar dicho principio instaurado en la conciencia moral ordinaria[39]. Esta fórmula no requiere una

39. Así lo expresa en una nota de la segunda *Crítica,* donde responde a uno de los reproches esgrimidos contra la *Fundamentación:* «Queriendo reseñar algún defecto de este trabajo [la *Fundamentación*], un crítico acertó más de lo que él mismo se imaginaba, al afirmar que no se erigía en él ningún principio nuevo de la moralidad, sino sólo una *nueva fórmula*. Pues, ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad e inventar ésta por vez primera?, como si el mundo hubiese permanecido hasta él ignorante de lo que sea el deber o hubiera estado sumido en un continuo error a este respecto. Sin embargo, quien sabe lo que significa para el matemático una *fórmula,* la cual determina con entera exactitud y sin equivocarse todo cuanto se ha de hacer para resolver un problema, no tendrá por algo insignificante y

particular perspicacia ni tampoco poseer un gran caudal de conocimientos o experiencias, como sí precisa el complejo e incierto cálculo prudencial a la hora de sopesar los beneficios y perjuicios acarreados por unas consecuencias más o menos previsibles. Para compulsar si mi querer es moralmente bueno, bastaría con preguntarme si mi pauta de conducta podría verse adoptada por cualquier otro en todo momento, sin tener que calibrar en modo alguno si resulta perjudicial para mí o para los demás.

Con esta brújula en la mano –aduce Kant– resultaría muy sencillo distinguir cuanto es conforme o contrario al deber, puesto que sirve para orientarnos hacia el querer propio de una voluntad buena en sí misma. Esta fórmula no enseña nada nuevo –insiste–, sino que sólo nos hace reparar en un conocimiento que ya poseíamos, tal como hacía Sócrates con su mayéutica. Por ello –prosigue–, casi parece innecesario complicar este certero diagnóstico, propio de la conciencia moral más común, con sofisticadas especulaciones filosóficas en torno a lo que sea justo. Sin embargo, como el contrapeso de nuestras necesidades e inclinaciones tiende a poner en duda esa evidencia y pretende acomodar estos preclaros dictámenes a nuestros confusos deseos, tampoco es ocioso que la filosofía comparezca en esta reflexión práctica para determinar con precisión las fuentes de tal principio, erradicando así la perplejidad en que nos viene a sumir esa dialéctica entablada entre las impetuosas deman-

superfluo una fórmula que haga eso mismo con vistas a cualquier deber en general» (*Crítica de la razón práctica,* Ak. V, 8 n.; Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 58-59 nota).

das de nuestros apetitos y aquello que nos infunde un respeto desinteresado.

5. Juno y los centauros

Llegados a este punto, Kant comienza por constatar que nadie puede hallarse nunca totalmente seguro de haber obrado por un puro respeto al deber y siempre cabe la duda de que hayan intervenido subrepticiamente otros factores ajenos a tan sublime representación. Siempre cabe sospechar que

> la auténtica causa determinante de la voluntad no haya sido realmente algún secreto impulso del egoísmo, camuflado tras el mero espejismo de aquella idea; pues, aunque nos gusta halagarnos atribuyéndonos falsamente nobles motivos, en realidad ni siquiera con el examen más riguroso podemos llegar nunca hasta lo que hay detrás de los móviles encubiertos, porque cuando se trata del valor moral no importan las acciones que uno ve, sino aquellos principios íntimos de las mismas que no se ven (A 26).

Sin embargo, el que no quepa encontrar un amigo genuinamente leal no merma un ápice la idea de lealtad, considerada ésta como un deber genérico anterior a toda experiencia.

> El peor servicio que se puede rendir a la moralidad –nos advierte Kant– es querer hacerla derivar de unos cuantos ejemplos. Porque cualquier ejemplo suyo que se me presente ha

> de ser enjuiciado previamente según principios morales, para ver si es digno de servir como ejemplo primordial o modelo, pero en modo alguno puede suministrar el concepto de moralidad (A 29).

Por ello se hace necesario fundamentar una metafísica de las costumbres que indague las fuentes *a priori* del deber y aparte todo elemento empírico de nuestras normas morales.

> Todo cuanto sea empírico no sólo es algo totalmente inservible como suplemento del principio de la moralidad, sino que se muestra sumamente perjudicial para la pureza misma de las costumbres, en las cuales el valor intrínseco de una voluntad absolutamente buena [...] consiste precisamente en que el principio de la acción se vea libre del influjo ejercido por fundamentos contingentes que sólo puede suministrar la experiencia. Contra ese [...] banal modo de pensar que rebusca el principio entre motivaciones y leyes empíricas tampoco cabe promulgar [...] demasiadas advertencias, porque, para no extenuarse, a la razón humana le gusta reposar sobre tal almohada y, al soñar con simulaciones más melifluas (que sin embargo le hacen estrechar entre sus brazos una nube en vez de abrazar a Juno), suplanta a la moralidad por un híbrido cuyo bastardo parentesco es de muy distinto linaje y que se parece a cuanto uno quiera ver en él, si bien jamás le confundirá con la virtud aquel que haya contemplado una sola vez su verdadero semblante (A 61).

Reparemos un momento en lo dicho entre paréntesis. Kant recurre aquí a un mito, el de la diosa Juno, para ilustrar la diferencia entre su metafísica de las costum-

bres y los heteróclitos principios morales de la filosofía popular. Quizá merezca la pena recordar ese mito.

Juno para el mundo romano significaba lo mismo que la diosa Hera entre los griegos. Ambas eran las esposas de los respectivos reyes del Olimpo, o sea, de Júpiter en la tradición romana y de Zeus en la primigenia nomenclatura helénica. Según el relato mitológico al que alude Kant, Zeus habría invitado a Ixión al Olimpo para purificarle del asesinato de su propio suegro; sin embargo, Ixión quiso aprovechar su estancia en el Olimpo para seducir a la esposa de su benefactor, la cual no dejó de quejarse ante su poderoso marido. Antes de castigar ese atrevimiento amarrándole a una rueda flamígera que gira sin cesar en los infiernos, Zeus decidió divertirse un poco dando a una nube la figura de su mujer. Esta nube que tenía el aspecto de Hera –cuyo alias es aquí Juno– se llamaba Nefele y, creyendo realizar su conquista, con esa nube que aparentaba ser Juno engendró Ixión a Centauro, un ser monstruoso que, al aparearse con las yeguas del monte Pelión, sería el padre de los centauros. El cuerpo y las patas de tales criaturas eran como los del caballo, aunque su cabeza, pecho y brazos fueran propios del hombre. Los centauros, dentro de la mitología griega, simbolizaban los apetitos del mundo animal y son el híbrido al que se refiere Kant, quien enfatiza que su linaje no está emparentado en absoluto con los dioses del Olimpo.

Los partidarios de la filosofía popular, al entremezclar toda suerte de ingredientes y motivos empíricos en sus polifacéticos principios morales, estarían suplantando a la moralidad por unos híbridos de muy otra estirpe, cuyo linaje sólo guarda con ella un ilusorio e irreal

grado de parentesco. Este tipo de moralistas pone sus ojos en nebulosas fantasías y se deja embaucar por lo que no pasa de ser un mero espejismo, al pretender colocar a esos «centauros» prohijados por su eclecticismo ético en el trono que sólo puede ocupar con pleno derecho «la diosa Juno», quien únicamente puede identificarse con una voluntad buena en sí misma, si se quiere garantizar la pureza de nuestras costumbres. Esta buena voluntad, instaurada como principio regente de la moralidad, nos libera justamente de los principios contingentes y aleatorios que son aportados por la experiencia, cuyo papel en la moral nada tiene que ver con el jugado por ella misma dentro del conocimiento especulativo.

> La experiencia –leemos en la primera *Crítica*– es la fuente de la verdad y lo que nos suministra las reglas al examinar la naturaleza, pero (por desgracia) es la madre de ilusorias apariencias con respecto a las leyes morales, resultando sumamente reprobable tomar las leyes relativas a lo que *debo hacer* de aquello que *se hace* o limitar dichas leyes en virtud de esto último[40].

6. Las célebres disquisiciones kantianas

El segundo capítulo de la *Fundamentación* es fecundo en clasificaciones que se han hecho proverbiales dentro del ámbito ético y han sido asimiladas por nuestro lenguaje moral. Kant comienza por distinguir entre los imperati-

40. *Crítica de la razón pura,* A 318-319, B 375.

vos hipotéticos y el categórico. Los primeros contienen instrucciones para conseguir algo que se quiere o es posible que se quiera, limitándose a indicar que tal o cual acción es buena para un determinado propósito posible o real, mientras el imperativo categórico designa sólo acciones que son buenas de suyo, al margen de cualquier otro fin. A su vez los imperativos hipotéticos pueden ser problemáticos o asertóricos. En el primer caso no se pondera si el fin perseguido es razonable o bueno, sino que sólo interesa resolver el problema de su consecución, por lo que también cabe llamarlos imperativos de la *habilidad*. Las prescripciones del médico para sanar a su paciente y las del envenenador para matarlo «son de idéntico valor –observa Kant–, en tanto que cada cual sirve para realizar cabalmente su propósito» (A 41). Sin embargo, existe una meta común a todos los hombres, un fin que no sólo pueden tener, sino que cabe presuponer con total seguridad y de un modo asertórico en todos ellos. Dicho fin es la felicidad, y la habilidad para escoger los medios para propiciarla suele recibir el nombre de *prudencia*. Por último, aquel imperativo que ordena categóricamente, atendiendo tan sólo a la forma del principio que determina las acciones y que sólo repara en la intención de las mismas, al margen de cual sea su éxito, es el único adecuado para la *moralidad*.

Estos tres tipos de imperativos también podrían denominarse *técnicos, pragmáticos* o *morales*, cabiendo hablar igualmente sobre *reglas* de la habilidad, *consejos* de la prudencia o *mandatos* de la moralidad. Los imperativos de la habilidad y los de la prudencia suponen una proposición analítica en lo que atañe al querer: «Quien quiere

un fin quiere también [...] el medio indispensable para ello que se halla en su poder» (A 44-45). La única diferencia es que los primeros afrontan fines meramente posibles, aunque claramente definidos, mientras que la prudencia tiene un fin previamente dado, pero muy difícil de precisar:

> Por desgracia, la noción de felicidad es un concepto tan impreciso que, aun cuando cada hombre desea conseguir la felicidad, pese a ello nunca puede decir con precisión y de acuerdo consigo mismo lo que verdaderamente quiera o desee. [...] para la felicidad se requiere [...] un máximo de bienestar en mis circunstancias actuales y en cualquier circunstancia futura. Sin embargo, es imposible que un ser finito, aunque sea extraordinariamente perspicaz y esté tremendamente capacitado, pueda hacerse una idea precisa de lo que realmente quiere (A 46).

Concebir estas dos clases de imperativos no parece plantear ningún problema, pero no sucede lo mismo con el imperativo categórico, el cual no puede quedar estipulado a través de ningún ejemplo, y, para colmo, «siempre cabe recelar de que cualquier imperativo aparentemente categórico bien pudiera ocultar uno hipotético» (A 48). Siendo esto así, Kant nos propone comprobar primero si su simple concepto puede proporcionarnos la fórmula del mismo, dejando para luego el estudio de su posibilidad. Esa fórmula ya nos es familiar gracias a lo anticipado por el primer capítulo: «Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal» (A 52), una fórmula

que también puede ser enunciada como sigue: «Obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza». De nuevo, con una notable diferencia, su ejemplo más afortunado es el de la falsa promesa;

> la universalidad de una ley según la cual quien crea estar en apuros pudiera prometer lo que se le ocurra con el designio de no cumplirlo haría imposible la propia promesa y el fin que se pudiera tener con ella, dado que nadie creería lo que se le promete, sino que todo el mundo se reiría de tal declaración al entenderla como una fatua impostura (A 55).

En definitiva, como ya sabíamos, «uno ha de *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal; tal es el canon del enjuiciamiento moral de una máxima en general» (A 57). Cuando contravenimos un deber, ello no significa que no sepamos aplicar este criterio, sino que sencillamente «nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* a esa ley para nosotros o (también sólo por esta vez) en provecho de nuestra inclinación» (A 58).

A continuación Kant distinguirá entre *personas* y *cosas*. Una cosa es todo cuanto puede ser utilizado de un modo meramente instrumental, mientras que la persona «*existe* como un fin en sí mismo, no simplemente como medio para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad» (A 64). De acuerdo con ello, la nueva formulación del imperativo categórico será ésta: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo

tiempo como fin y nunca simplemente como medio» (A 66-67). El definir a la humanidad como un fin en sí mismo representa una condición restrictiva para nuestra libertad, en tanto que nuestra voluntad aspire a legislar universalmente, bien entendido que se somete a una ley de la cual ella misma es autora, de suerte que tal voluntad autolegisladora da en restringir «el interés de su egoísmo a la condición de una validez como ley universal» (A 72). Esto da pie a una nueva disquisición entre *autonomía* y *heteronomía,* de la que Kant se siente particularmente orgulloso, al considerarla todo un hallazgo personal y suponer algo en lo que nadie había reparado hasta ocurrírsele a él.

Anteriormente, nos dice,

> se veía al hombre vinculado a la ley a través de su deber, pero a nadie se le ocurrió que se hallaba sometido *sólo a su propia* y sin embargo *universal legislación,* y que sólo está obligado a obrar en conformidad con su propia voluntad. Pues cuando se le pensaba tan sólo como sometido a una ley (sea cual fuere), dicha ley tenía que comportar algún interés como estímulo o coacción, puesto que no emanaba como ley de *su* voluntad, sino que ésta quedaba apremiada por *alguna otra instancia* a obrar de cierto modo en conformidad con la ley. [...] Mas entonces el imperativo tenía que acabar siendo siempre condicionado y no podía valer en modo alguno como mandato moral. Así pues, voy a llamar a este axioma el principio de *autonomía* de la voluntad, en contraposición con cualquier otro que por ello adscribiré a la *heteronomía* (A 73-74).

Estas reglas de juego, que cada cual debe inventarse a cada momento, darían lugar a lo que Kant denomina *un reino de los fines,* esto es, a la conjunción de nuestras voluntades particulares en una macrovoluntad general, donde se hiciese abstracción de la diversidad personal y de los fines privados. Con esta expresión se designa por tanto un ideal, el de un mundo moral[41] donde cada cual se tratase a sí mismo y a los demás nunca simplemente como medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin en sí mismo.

En este reino de los fines todo tendría o bien una *dignidad,* o bien un *precio.* Es cierto que ya los estoicos distinguían entre *pretium* y *dignitas*[42], pero sin duda el binomio en cuestión fue decisivamente consagrado por Kant en las páginas que nos ocupan. Y lo hace con estas palabras: «En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo *equivalente;* en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad. Cuanto se refiere a las universales necesidades e inclinaciones humanas tiene un *precio de mercado;* aquello que sin presuponer una necesidad se adecua a cierto gusto, esto es, a una complacencia en el simple juego sin objeto de nuestras fuerzas anímicas, tiene un *precio afectivo;* sin embargo, lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser fin en

41. Cuya primera versión se halla en la *Crítica de la razón pura* (cf. A 808-810, B 836-838). Allí se habla de un mundo moral en donde, al hacer cada uno lo que debe, «todas las acciones de los seres racionales tendrían lugar como si emanaran de una voluntad suprema que comprendiese bajo ella todos los arbitrios privados» (ibíd., A 810, B 838).
42. Cf., v.g., Séneca, *Cartas morales a Lucilio,* 71, 33.

sí mismo no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la *dignidad*» (A 77).

Aquí Kant sí está realmente inspirado a la hora de poner ejemplos, cuando nos brinda todo un catálogo de aquello que posee dignidad o bien tiene un precio.

> La destreza y el celo en el trabajo tienen un precio de mercado; el ingenio, la imaginación vivaz y el humor tienen un precio afectivo; en cambio, la fidelidad en las promesas o la benevolencia por principios (no por instinto) poseen un valor intrínseco. Tanto la naturaleza como el arte no entrañan nada que puedan colocar en su lugar si faltasen la moralidad y la humanidad, porque su valor no estriba en los efectos que nacen de ellas, ni en el provecho y utilidad que reporten, sino en las intenciones, esto es, en las máximas de la voluntad que están prestas a manifestarse de tal modo en acciones, aunque no se vean favorecidas por el éxito. Estas acciones no necesitan ninguna recomendación de alguna disposición o gusto subjetivos para contemplarlas con inmediato favor y complacencia, sin precisar de ninguna propensión o sentimiento inmediatos; dichas acciones presentan a la voluntad que las ejecuta como objeto de un respeto inmediato [...]. Esta valoración permite reconocer el valor de tal modo de pensar como dignidad y lo coloca infinitamente por encima de cualquier precio, con respecto al cual no puede establecerse tasación o comparación algunas (A 77-78).

De las tres formulaciones que Kant da del imperativo categórico, algunos gustan de realzar alguna en detrimento de las otras. Entre nosotros, tal es el caso de Javier Muguerza, quien concede un primado indiscutible al

principio de autodeterminación sobre aquel otro que denomina *principio de universalización,* para colegir de dicha primacía su conocido *imperativo de la disidencia*[43]. Su argumento es que la universalizabilidad no basta para justificar nuestras pautas morales, como demostraría fácilmente un sinfín de testimonios históricos, entendiendo además que nuestro autónomo disentimiento respecto a cualquier injusticia supone un requisito mucho más inexcusable y eficaz, a la par que menos quimérico. Algunos, entre los que me cuento, hemos intentado matizar esa disociación entre tales principios[44]. Pero, sin duda, el disidente más autorizado de la lectura que hace Javier Muguerza es Kant mismo, para quien ambas expresiones del imperativo categórico son algo así como las dos caras de una misma moneda, puesto que son sencillamente idénticos.

> El principio «Obra con respecto a todo ser racional (ya se trate de ti mismo o de cualquier otro) de tal modo que él valga, al mismo tiempo, en tu máxima como fin en sí» es en el fondo idéntico –afirma literalmente Kant– a éste: «obra según una máxima que contenga a la vez dentro de sí a la vez

43. Cf. Javier Muguerza, «Primado de la autonomía (¿Quiénes trazan las lindes del "coto vedado"?)», en *El individuo y la historia,* Paidós, Barcelona, 1995, pp. 133 y ss. Cf. asimismo «La alternativa del disenso», en Gregorio Peces-Barba (ed.), *El fundamento de los derechos humanos,* Debate, Madrid, 1989, pp. 19-56, así como también Javier Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos,* Argés, Madrid, 1998.
44. Cf. mi trabajo «La pseudoantinomia entre autonomía y universalidad: Un diálogo con Javier Muguerza y su imperativo de la disidencia», en Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Antonio Valdecantos (eds.), *El individuo y la historia,* Paidós, Barcelona, 1995, pp. 155 y ss.

su propia validez universal para todo ser racional». Pues decir que debo restringir mi máxima en el uso de los medios hacia todo fin a la condición de su universalidad como ley para todo sujeto, equivale a decir que el sujeto de los fines, o sea, el propio ser racional, tiene que ser colocado como fundamento de todas las máximas de las acciones nunca simplemente como medio, sino como suprema condición restrictiva en el uso de todos los medios, es decir, siempre y simultáneamente como fin (A 82-83).

Kant piensa que si dichos principios fueran observados universalmente, o sea, por todo el mundo y en todo momento, el reino de los fines cobraría cuerpo y se materializaría realmente. Como es lógico, nadie puede contar con que si él mismo acatase puntualmente tales principios, los demás harían otro tanto, pero ahí reside justamente la mayor grandeza del asunto, pues «el respeto a una simple idea debería servir como inexorable precepto de la voluntad, y en esta independencia de las máximas respecto de todos esos móviles» consiste nuestra dignidad (A 85).

Lo único que nos dicta el principio kantiano de autonomía es «no elegir sino de tal modo que las máximas de su elección estén simultáneamente comprendidas en el mismo querer como ley universal» (A 87). Así, por ejemplo, debo

intentar promover la felicidad ajena, no como si me importase su existencia (ya sea por una inmediata inclinación hacia ello o por alguna complacencia indirecta a través de la razón), sino simplemente porque la máxima que lo excluyese

no puede verse comprendida en uno y el mismo querer como ley universal (A 89).

Este criterio formal es el único que nos permite darnos una ley a nosotros mismos de un modo autónomo. Cualesquiera de los otros principios que han solido manejarse, como sería el caso de la felicidad propia, de un presunto sentimiento moral o del concepto de perfección, quedan apresados en las redes de la heteronomía, según se argumenta en la refutación de tales principios emprendida por Kant al final del segundo capítulo.

La voluntad absolutamente buena, cuyo principio ha de ser un imperativo categórico, al mostrarse indeterminada con respecto a cualquier objeto, albergará simplemente la *forma del querer* en general y ciertamente como autonomía, esto es, la propia idoneidad de la máxima de toda buena voluntad para convertirse ella misma en ley universal es la única ley que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional, sin colocar como fundamento de dicha voluntad móvil e interés algunos (A 95).

7. La peculiar atalaya del auténtico yo

Como hemos visto, a Kant no le interesa en modo alguno elaborar una especie de psicología moral y por ello no necesita indagar «el por qué algo agrada o desagrada, ni [...] sobre qué descansa el sentimiento del placer y displacer, ni cómo se originan a partir de ahí apetitos e in-

clinaciones y finalmente máximas gracias al concurso de la razón» (A 62-63). Su filosofía práctica no se interesa por examinar los fundamentos de lo que *sucede,* sino las leyes de lo que *debe suceder,* aun cuando nunca suceda. El principal objeto de su estudio es la voluntad en su relación consigo misma, con el fin de reglamentar lo que puede querer para devenir buena sin más y no con respecto a un propósito dado. Y el no contar con elemento empírico alguno es lo que le permite bautizar a esta disciplina como una metafísica de las costumbres. Ésta «debe indagar la idea y principios de una posible voluntad *pura,* no las acciones y condiciones del querer humano en general, las cuales en su mayor parte son sacadas de la psicología» (A xii), y dicha metafísica es absolutamente necesaria «para explorar la fuente de los principios *a priori* que subyacen a nuestra razón práctica, [...] porque las propias costumbres quedan expuestas a toda suerte de perversidades, mientras falte aquel hilo conductor y norma suprema de su correcto enjuiciamiento» (A ix-x).

Al final de su prólogo, Kant se compromete a elaborar algún día esa metafísica de las costumbres (que finalmente no publicará hasta 1797), conformándose de momento con entregar la presente *Fundamentación.* Sin embargo, es muy consciente de que para construir un edificio no basta con trazar simplemente sus planos y que, obviamente, antes de ir a echar los cimientos del edificio en cuestión, hay que hacerse con un terreno. Su gran temor es que dicho solar pudiera verse ocupado por quienes niegan la libertad, la cual es un requisito *sine qua non* de una voluntad autónoma e independiente de cualquier

condicionamiento ajeno a ella misma. Por tanto, a su modo de ver, si no se resuelve la contradicción dada entre dos términos aparentemente tan irreconciliables, como lo sería la necesidad natural y la propia libertad, la teoría sobre tal contradicción representaría un *bonum vacans* (o sea, un bien patrimonial sin un propietario legalmente reconocido en el oportuno registro notarial), «del que con todo fundamento puede tomar posesión el fatalista, tras expulsar a toda moral de una propiedad pretendidamente suya que posee sin título alguno» (A 116). Así pues, este litigio habrá de resolverse sin más dilaciones, «para que la razón práctica tenga paz y seguridad frente a las agresiones externas que pudieran disputarle el suelo donde ella quiere edificar» (A 116). Esto le obligará también a explorar los confines de semejante propiedad.

La primera de sus alegaciones en este delicado litigio es la de que «una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son exactamente lo mismo» (A 98). Y, como hace todo buen abogado, Kant no deja de imaginar lo que puede aducir la parte contraria, confesando abiertamente que

> aquí se muestra [...] una especie de círculo vicioso del que no parece haber ninguna escapatoria. Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a esas leyes, porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad, ya que la libertad y la propia legislación de la voluntad son en ambos casos auto-

nomía, o sea, conceptos intercambiables; pero justamente por ello el uno no puede ser utilizado para explicar al otro e indicar el fundamento del mismo (A 104-105).

El caso estaría irremisiblemente perdido si no se contara con un expediente aportado por la primera *Crítica:* la distinción entre fenómeno (aquello que se manifiesta y podemos conocer a partir de la intuición sensible merced a las categorías del entendimiento) y noúmeno (la cosa en sí que subyace a esa manifestación fenoménica), o, lo que viene a ser lo mismo, entre un *mundo sensible* y un *mundo inteligible,* «de los cuales –nos advierte Kant– el primero puede ser harto diferente, según la diversa sensibilidad de los múltiples espectadores, mientras el segundo, que sirve de fundamento al primero, permanece siempre idéntico» (A 106).

El hombre, al estar dotado de una razón que se caracteriza por ser «pura espontaneidad»,

> posee dos puntos de vista desde los que puede considerarse a sí mismo y reconocer las leyes del uso de sus fuerzas, y por ende de todas sus acciones, *primero* en tanto que pertenece al mundo sensible y está bajo las leyes naturales (heteronomía), *segundo* como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan simplemente en la razón (A 108-109).

Gracias a esta doble perspectiva,

> queda desbancada esa sospecha [...] de que nuestra inferencia de la autonomía a partir de la libertad y de la ley moral desde la

> libertad contuviera un círculo vicioso encubierto, esto es, que quizá habíamos asentado la idea de libertad sólo a causa de la ley moral, para luego concluir ésta a partir de la libertad, con lo cual no podríamos dar ningún fundamento de dicha ley moral, sino sólo como petición de un principio [...] que nunca podríamos establecer como una tesis demostrable. Pues ahora vemos que, cuando nos pensamos como libres, nos trasladamos al mundo inteligible [...] y reconocemos la autonomía de la voluntad, junto con su corolario, que es la moralidad; pero cuando nos pensamos como sometidos al deber, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y a la vez, sin embargo, como miembros del mundo inteligible (A 109-110).

Cambiando de metáfora, Kant nos dice que, ante la contradicción entre necesidad natural y libertad, la razón se halla en una encrucijada, ante la cual nuestra razón, desde una perspectiva especulativa, «encuentra el camino de la necesidad natural mucho más allanado y utilizable que el de la libertad, siendo así que, pese a todo, *con un propósito práctico,* el sendero de la libertad constituye la única senda sobre la que resulta posible valerse de la propia razón en nuestro hacer y dejar de hacer» (A 114). La espinosa contradicción entre necesidad natural y libertad es declarada ilusoria, porque «no entraña la menor contradicción el que una *cosa inmersa en el fenómeno* [...] esté sometida a ciertas leyes, respecto de las cuales ella misma sea independiente *como cosa* o ser *en sí»* (A 117). Gracias a esta distinción,

> el hombre se atribuye una voluntad que no deja cargar en su cuenta nada de cuanto pertenezca simplemente a sus apeti-

> tos e inclinaciones y, en cambio, piensa como posibles a través suyo, e incluso como necesarias, acciones que sólo pueden tener lugar con la postergación de cualquier apetito e incentivo sensibles (A 118).

Para esquivar esa pseudocontradicción, sólo tenemos que situarnos en una singular atalaya, la de nuestro yo más genuino, el cual no es otro que una voluntad buena de suyo, libre y autónoma. La prueba de todo ello, señala Kant, es que nadie «se responsabiliza de esas inclinaciones e impulsos y no los imputa a su *auténtico yo,* esto es, a *su voluntad,* aunque sí se responsabilice de la indulgencia que pueda prodigar hacia ellas, cuando les otorga un influjo sobre sus máximas en detrimento de la ley racional de la voluntad» (A 118). El concepto de mundo inteligible no es otra cosa que una peculiar atalaya donde mora nuestro auténtico yo, al representar tan sólo «un *punto de vista* que la razón se ve obligada a adoptar fuera de los fenómenos *para pensarse a sí misma como práctica»* (A 119). Explicar cómo es posible la libertad equivale a traspasar los confines de nuestra razón. «La libertad es una mera idea cuya realidad objetiva no puede ser probada en modo alguno según leyes de la naturaleza, ni tampoco por tanto en una experiencia posible [...]. La libertad sólo vale como un presupuesto necesario de la razón en un ser que cree tener consciencia de una voluntad» como algo distinto de la simple capacidad desiderativa (A 120). La libertad es lo que nos queda cuando descontamos todas las motivaciones tomadas del campo de la sensibilidad y nos adentramos más allá de sus fronteras, aventurándonos a explorar ese misterio que se ha-

lla en «los confines de la razón humana» (A 128), lo cual nos permite descubrir que para nuestro auténtico yo –definido como una voluntad autónoma– los confines de la libertad son sencillamente infinitos, puesto que la libertad es «capaz de rebasar cualquier límite dado» (*KrV*, A 317, B 374) y nadie puede, ni tampoco debe, predeterminar arbitrariamente sus fronteras.

Como Kant no se cansa de repetir, sus preceptos éticos aspiran desde luego a regular la conducta del ser humano, pero también servirían para cualquier otro ser dotado de razón, ya se trate de un ignoto extraterrestre todavía por descubrir o del mismísimo Dios judeo-cristiano. Al encaramarnos a esa peculiar atalaya de nuestro yo más genuino, el cual queda identificado con una voluntad autónoma que acuña su propia ley en el fuero interno de la conciencia sin consultar ningún otro código, estaríamos adoptando la perspectiva de una razón pura práctica y nuestro discernimiento sería capaz de remontar los dictados impuestos por nuestras necesidades e inclinaciones. El sujeto moral sabría despojarse así de sus arbitrarias particularidades contingentes y adoptar un punto de vista que podría compartir sin problemas cualquier otro congénere o incluso todo ente racional. Gracias a la primera formulación del imperativo categórico podemos comprobar fácilmente si nuestra máxima podría ser asumida tanto por los demás como por uno mismo bajo cualesquiera circunstancias y ello nos permite obrar como si estuviéramos aplicando una ley con validez universal, cuyas excepciones acaban por contradecirse a sí mismas y no serían susceptibles de significado ético alguno, puesto que serían el fruto de una inexora-

ble concatenación causal que las habría predeterminado sin remedio, en vez de verse generadas espontáneamente por la libertad. Este criterio estrictamente formal, con el que Kant pretende invitarnos a inventarnos en todo momento nuestras propias pautas morales, a fin de someternos únicamente a nuestra propia legislación, viene a quedar cumplimentado por la cláusula restrictiva de que cada hombre constituye un fin en sí mismo y, por lo tanto, no puede ser utilizado nunca tan sólo como un simple medio ni tan siquiera por Dios, tal como se subrayará en la segunda *Crítica* (cf. Ak. V 131). Ciertamente, al escribir esta pequeña gran obra que constituye la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres,* Kant no quiso apelar a ninguna instancia de orden superior, ni tampoco sustentar las normas morales en los rasgos específicos de la naturaleza humana, sino que quiso acuñar un principio ético absolutamente firme «a pesar de no pender del cielo ni apoyarse sobre la tierra» (A 60).

Sin embargo, es muy posible que Wittgenstein, ese otro explorador de los confines, no ya de la razón, sino del mundo y de nuestro lenguaje, llevase algo de razón al legarnos este aforismo: «Cuando el buen o mal querer transforma el mundo, sólo puede modificar los límites del mundo, no los hechos» *(Tractatus,* 6.44).

Roberto R. Aramayo
Bahía de Txingudi/Marburgo,
verano de 2001

Sobre la presente traducción y sus predecesoras

1. La legendaria traducción de Morente

Debo remitirme aquí a lo dicho en el segundo apartado del estudio preliminar a mi edición de la *Crítica de la razón práctica*[45] y reiterar el sincero homenaje que merece sobradamente la benemérita labor desarrollada por Manuel García Morente como traductor de Kant a comienzos del siglo pasado. Tampoco en esta ocasión su versión era la primera, dado que le había precedido un par de traducciones hechas a partir del francés[46], pero desde

45. Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* (edición de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 38 y ss.
46. Emmanuel Kant, *Crítica de la razón práctica, precedida por los Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (traducción de Alejo García Moreno), Librería de Francisco Saavedra y Antonio Novo, Madrid, 1876; y Manuel Kant, *Fundamentos de una metafísica de las costumbres* (traducción de Antonio Zozoya), Sociedad General Española, Madrid, 1881.

luego sí resultó ser, con mucho, la más estimada por los usuarios del castellano. Tras aparecer en 1921[47], desde 1946 fue reimpresa durante décadas en la popular colección Austral de Espasa Calpe, al tiempo que también era reproducida por la Editorial Porrúa con una introducción de Francisco Larroyo.

En 1990 la colección Austral vuelve a editar el texto kantiano, si bien ahora la edición corre a cargo de Luis Martínez de Velasco[48], quien sigue muy de cerca la versión de Morente, aunque no se reconozca expresamente tal deuda, pese al diálogo que mantienen con ella varias notas para discutir ciertas opciones de dicha traducción; esta nueva edición, que también va gozando de nuevas reimpresiones, aporta una introducción muy personal, pero pierde los útiles registros de nombres y conceptos que se presentaban anteriormente. Juan Miguel Palacios recuperará dichos repertorios en 1992[49], al editar de nuevo la traducción de Morente, corrigiendo tan sólo las erratas tipográficas y haciendo constar a pie de página algunos errores advertidos en la traducción[50]; algún tiem-

47. Manuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Filosofía moral* (traducción del alemán de Manuel García Morente), Calpe, Madrid, 1921.
48. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (edición de Luis Martínez de Velasco), Espasa Calpe, Madrid, 1990.
49. M. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Filosofía moral* (traducción de Manuel García Morente, editada bajo el cuidado de Juan Miguel Palacios), Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País (Cátedra «García Morente»), Madrid, 1992; reimp. 1994.
50. Curiosamente, Martínez de Velasco llega incluso a reproducir algún que otro error cometido por Morente y que se ve subsanado por Palacios. Así por ejemplo, en la p. 68 de su traducción, Martínez de

po después Javier Echegoyen y Miguel García-Baró deciden publicar nuevamente la versión de Morente revisada por Palacios[51].

2. Otras versiones castellanas

De otro lado, según el elenco bibliográfico editado por Dulce María Granja Castro[52], en 1939 parece haberse publicado en Santiago de Chile[53] una traducción de cuyo autor no tenemos constancia[54]. La Editorial Aguilar publicó en 1961 una traducción de Carlos Martín Ramírez, que también fue reimpresa cuando menos en un par de ocasiones y que lleva por título *Cimentación para la me-*

Velasco traduce –al igual que hiciera Morente– *denkt* por «precisa», en lugar de por «piensa», como bien advierte Palacios en su edición de la traducción realizada por Morente (cf. ed. Palacios, p. 34 n.). En la p. 91 de Velasco leemos «con respecto al objeto» –reproduciendo fielmente otro pequeño desliz de Morente–, cuando sin embargo debe decir «con respecto a lo contrario» (cf. ed. Palacios, p. 54 n.). Y, por último, en la p. 150 de su edición Velasco escribe –siguiendo de nuevo a Morente– «razón pura», cuando debería leerse «razón práctica» (cf. ed. Palacios, p. 103 n.).

51. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (edición preparada por Javier Echegoyen Olleta y Miguel García-Baró; traducción de Manuel García Morente revisada por Juan Miguel Palacios), Mare Nostrum, Madrid, 2000.

52. Cf. Dulce María Granja Castro, *Kant en español,* UAM/UNAM, México, 1997, p. 31 (entrada 56).

53. Kant, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres,* Ercilla, Santiago de Chile, 1939.

54. El título descarta que sea la de Morente, al comenzar con la palabra «Fundamentos» en lugar de «Fundamentación», y hace pensar que más bien pueda estar muy emparentada con alguna de las dos primeras, que fueron traducidas del francés.

tafísica de las costumbres[55]. Posteriormente, la Editorial Magisterio Español publica en 1977 otra versión a cargo de Ángel Rodríguez Luño[56].

Finalmente aparecen dos nuevas traducciones dentro de un mismo año: 1996. Por una parte, la Editorial Santillana saca una traducción a cargo de Norberto Smilg Vidal[57], quien asegura basarse sobre la de Carlos Martín Ramírez, además de tener en cuenta las debidas a Manuel García Morente y Luis Martínez de Velasco. Por otra parte, José Mardomingo publica en Ariel una edición bilingüe precedida de una documentada introducción y con bastantes notas relativas a la propia traducción, si bien carece de los índices que hubiera cabido esperar en una edición con tales características[58].

Con todo, pese a esta proliferación de traducciones, la de Morente ha prevalecido durante ocho décadas, hasta el punto de haberse convertido en todo un clásico, del que algún traductor ha reproducido incluso alguno de sus errores. Al hacer mi propia versión, he consultado en alguna ocasión la realizada por José Mardomingo y he tenido siempre delante la de Morente, como no podía ser de

55. Kant, *Cimentación para la metafísica de las costumbres* (traducción del alemán y prólogo de Carlos Martín Ramírez), Aguilar, Buenos Aires, 1961; reimps. 1964 y 1969.
56. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción de Ángel Rodríguez Luño), Editorial Magisterio Español, Madrid, 1977.
57. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción, estudio y notas de Norberto Smilg Vidal), Santillana, Madrid, 1996.
58. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (edición bilingüe y traducción de José Mardomingo), Ariel, Barcelona, 1996; reimp. 1999.

otra manera, por cuanto ha constituido un punto de referencia ineludible para todas las demás. Sin embargo, eso no significa que comparta en modo alguno su idea de lo que debe ser una traducción fidedigna, tal como ya quedó dicho en el prólogo a mi traducción de la *Crítica de la razón práctica*[59]. En la nota preliminar que antepuso a su traducción el propio Manuel García Morente reconocía lo siguiente: «He hecho la traducción con una fidelidad acaso excesiva, no sólo al contenido, sino aun a la forma de la frase alemana de Kant. Pero en las obras de este filósofo sabido es que la forma exterior carece, para él, de importancia. En tales condiciones, me ha parecido más exacto pecar por exceso que no por defecto a la fidelidad»[60].

3. Observaciones relativas a la presente traducción

A mi modo de ver, una traducción del alemán al español no puede conformarse con poner en castellano las palabras calcando sin más la idiosincrásica sintaxis germana, como confiesa haber hecho Morente. El reto consiste más bien en ser fiel al espíritu del texto, sin traicionar lo que allí se dice, pero intentando aplicar las reglas del juego sintáctico que operan en el propio idioma, para que dicho texto pueda leerse con cierta soltura. Si se logra o no cumplir cabalmente con ese desafío, es algo que sólo compete juzgar a los lectores.

59. Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* (edición de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 43-44.
60. Cf. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción del alemán por Manuel García Morente), Espasa Calpe, Madrid, 1977, p. 13.

Entrando en el capítulo de las opciones terminológicas, quiero señalar que yo sigo apostando por el término «intención» para traducir *Gesinnung*, que Morente traduce por «disposición de espíritu» y Mardomingo por «actitud». Para *Triebfeder* he optado por «móvil», mientras que Morente se inclina por «motor» y Mardomingo por «resorte». He reservado «motivación» para traducir *Bewegursache* (traducido como «causa motora» tanto por Morente como por Mardomingo), diferenciándolo así de «motivo» *(Bewegunsgrund)*. Asimismo me parece recomendable traducir sistemáticamente *Begierde* por «apetito» y *Wunsch* por «deseo», nociones que no quedan distinguidas en la traducción de Morente. En cambio, sí he procurado verter *Vorschrift* unas veces por «prescripción» y otras por «precepto», para suscribir el propio distingo kantiano entre mandatos de la razón o *praecepta* y las recomendaciones o prescripciones de la prudencia y la habilidad. En este orden de cosas, coincido con Mardomingo en la conveniencia de traducir *Klugheit* por «prudencia» y no por «sagacidad», como hace Morente (algo en lo que le siguen Smilg y Martínez de Velasco e incluso yo mismo en las *Lecciones de ética)*, o «listeza» *(sic)*, como sorprendentemente propone Carlos Martín. Podría continuar indicando algunas opciones que pudieran resultar más controvertibles, como sería el caso de «discernimiento» para *Urteilskraft* (esa «facultad de juzgar» traducida por Morente como «Juicio»), «capacidad desiderativa» (como equivalente a «facultad de desear») para *Begehrungsvermögen*, «apremio» para *Nötigung* (en vez de «constricción»), «modalidad» para *Beschaffenheit* (en lugar de «constitución») o «confín»

para *Schrenke* (cuando suele y puede traducirse correctamente por «límite» o también por «frontera»), pero el prolijo índice conceptual que me he tomado la molestia de confeccionar (por creer que puede ser francamente muy útil a la hora de manejar un texto como éste, tan proclive al comentario y a la consulta puntual) hace ociosa esa tarea, ya que dicho índice oficia también como glosario terminológico donde cabe confrontar el vocabulario castellano y su correlato en alemán.

Al igual que ya hice al editar la *Crítica de la razón práctica,* en los registros de nombres y conceptos utilizo como referencia las páginas correspondientes a la primera edición del texto en alemán, recogida entre corchetes a lo largo del texto [A pág.], aun cuando también se haya ido consignando al margen, entre paréntesis triangulares <Ak. IV, pág.>, la paginación de la Academia. El objetivo es acotar algo más los pasajes a localizar, puesto que la edición *princeps* (Riga, 1785) cuenta con un total de 128 páginas, mientras que las del volumen IV de la Academia suman tan sólo 76. Esta doble paginación permite por lo demás cotejar mi traducción con el original en cualquiera de las ediciones alemanas al uso y localizar con suma facilidad las citas o referencias aportadas por los comentaristas en cualquier idioma.

Por lo que atañe a las notas, las del propio Kant están denotadas por un asterisco, mientras que las pocas notas añadidas por mí están numeradas y quedan identificadas con la habitual abreviatura *N. T.* consignada entre corchetes. Esto me ha parecido preferible a colocarlas al final. En la cronología se aprovecha para reseñar algunas versiones castellanas de los escritos kantianos que van enumerándose allí.

4. Ediciones alemanas, francesas e inglesas

Para llevar a cabo esta traducción me he servido principalmente de la última edición publicada por Felix Meiner y que ha sustituido a la ya clásica de Karl Vorländer[61]. Esta nueva edición ha sido preparada por Bernd Kraft y Dieter Schönecker[62], de cuya bibliografía se ha beneficiado la mía, sobre todo en el último apartado de la misma. Pero, como es natural, también he tenido a la vista las realizadas por Paul Menzer[63] (publicada por la Academia de Ciencias de Berlín) y por Wilhelm Weischedel[64].

Las traducciones al francés abundan casi tanto como las versiones castellanas entre nosotros. La de Victor Delbos[65], que sustituyó a la pionera de J. Barni[66] y coin-

61. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (hrsg. von Karl Vorländer), Felix Meiner, Leipzig, 1906.
62. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (hrsg. von Bernd Kraft u. Dieter Schönecker), Felix Meiner, Hamburgo, 1999.
63. *Kants Werke. Akademie Textausgabe,* Walter de Gruyter, Berlín, 1977; vol. IV, pp. 387-463 (hrsg. von Paul Menzer). [*Kants Gesammelte Schriften,* hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1903; la introducción y notas de Paul Menzer se localizan en las pp. 623-634 del vol. IV.]
64. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (hrsg. von Wilhelm Weischedel), Suhrkamp, 1978 (vol. VII de *Immanuel Kant. Werkeausgabe).* [Immanuel Kant, *Werke* (hrsg. von Wilhelm Weischedel), Wiesbaden, 1956.]
65. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs* (traduction nouvelle, avec introduction et notes, par Victor Delbos), C. Delagrave, París, 1907.
66. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique, précédée des Fondements de la métaphysique des moeurs* (traduit de l'allemand par J. Barni), Ladrange, París, 1848. A la vista del título, ésta debió de ser la versión traducida por Alejo García Moreno en 1876.

cidió en un principio con la de H. Lachelier[67], sigue reimprimiéndose hoy en día con sus profusas anotaciones, auténticas glosas que van comentando el texto con toda minuciosidad. A veces, la vieja introducción elaborada en su día por Delbos es colocada como postfacio del volumen, para dar paso a eficaces prólogos como lo es para mi gusto el firmado por Monique Castillo[68]. Pero también nos podemos encontrar con la traducción de Delbos en sendas versiones revisadas por Alexis Philonenko[69] y F. Alquié[70]. Philonenko, además de redactar una larga introducción, brinda unas notas todavía más extensas que las debidas al propio Delbos, aunque tal cosa no pareciera humanamente posible. Pero junto a esta veterana traducción de Victor Delbos, tan respetada en el mundo galo como lo ha sido entre nosotros la de Morente, hay alguna de nuevo cuño y que tiene un aire muy competente, como la realizada por Alain Renaut[71], a quien debo cierta inspiración en alguna de mis notas.

67. Kant, *Establissement de la Métaphysique des Moeurs* (traduction de H. Lachelier), París, 1904.
68. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs* (traduction et notes par Victor Delbos, préface de Monique Castillo), Le livre de poche, París, 1993.
69. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs* (traduction de Victor Delbos, revue par A. Philonenko, avec une introduction et des notes nouvelles), Vrin, París, 1992 (1980[1]).
70. En *Oeuvres philosophiques de Kant*, Bibliothèque de la Pléiade, París, 1985; vol. II.
71. Emmnuel Kant, *Fondation de la métaphysique des moeurs*, en *Métaphysique des moeurs I: Fondation. Introduction* (traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut), Flammarion, París, 1994.

Pero quizá sea en el mundo anglosajón donde más interés ha suscitado esta obrita de Kant, a la que se han dedicado y se dedican un sinfín de comentarios textuales. De las muchas traducciones al inglés con que contamos, cabe citar como clásicas las de H. J. Paton[72] y Lewis White Beck[73], aunque no falten otras[74] entre las que destaca la elaborada por Mary Gregor[75].

Y, por último, como suele ser preceptivo en estos casos, debo finalizar constatando que una oportuna subvención de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) me permitió realizar una nueva estancia en Marburg an der Lahn, para poder terminar allí este trabajo, como tantas otras veces bajo el siempre grato anfitrionazgo académico del profesor Reinhard Brandt.

72. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (translated by H. J. Paton), Hutchison University Library, Londres, 1948.
73. Immanuel Kant, *Foundations of the metaphysic of morals* (translated by Lewis White Beck –1959–, with critical essays edited by Robert Paul Wolff), Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1969.
74. Cuyo título discrepa de las opciones escogidas por Paton (Groundwork) y Beck (Foundations) para traducir *Grundlegung*. Cf. *The fundamental principles of the metaphysics of ethics,* Nueva York, 1938, y *Grounding of the Metaphysics of Morals* (translated by James W. Ellington), Hackett Publishing, Indianápolis, 1981.
75. Immanuel Kant, *Groundwork of the metaphysics of morals* (translated and edited by Mary Gregor, with an introduction by Christine M. Korsgaard), Cambridge University Press, Nueva York, 1998. Recogido con anterioridad en Immanuel Kant, *Practical Philosophy* (translated and edited by Mary Gregor, with a general introduction of W. Wood), Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Fundamentación para una metafísica de las costumbres

Prólogo

La antigua filosofía griega se dividía en tres ciencias: <Ak. IV, 387>
física, ética y *lógica*. Esta división se compadece ca- [A iii]
balmente con la naturaleza del asunto en cuestión y no cabe rectificar nada en ella, salvo quizá explicitar el criterio aplicado a la misma, para corroborar por una parte su integridad y por otra poder definir con exactitud las subdivisiones consiguientes.

Cualquier conocimiento de la razón es *material,* y considera algún objeto, o *formal,* y se ocupa simplemente de la forma del entendimiento y de la propia razón, así como de las reglas universales del pensar en general, sin distinguir entre los objetos. La filosofía formal se llama *lógica,* mientras que la mate-
rial, | la cual trata con determinados objetos y las [A iv]
leyes a que se hallan sometidos éstos, se divide a su vez en dos. Pues esas leyes lo son de la *naturaleza* o de la *libertad*. La ciencia que versa sobre las prime-

ras recibe el nombre de *física* y la que versa sobre las segundas el de *ética;* aquélla se denomina también «teoría de la naturaleza» y ésta «teoría de las costumbres».

La lógica no puede tener una parte empírica, en donde las leyes universales y necesarias del pensar descansen sobre fundamentos que hayan sido tomados de la experiencia, pues de lo contrario dicha parte no sería lógica, esto es, un canon para el entendimiento y la razón que ha de ser demostrado y resulta válido para todo pensar. En cambio, tanto la filosofía de la naturaleza como la filosofía moral poseen cada una su parte empírica, porque la primera tiene que determinar con sus leyes a la naturaleza
[A v] como un objeto de la experiencia y la segunda | tiene que determinar con sus leyes a la voluntad humana en cuanto ésta quede afectada por la naturaleza, siendo ciertamente las primeras leyes con arreglo a
<Ak. VI, 388> las cuales todo \ sucede y las segundas leyes con arreglo a las cuales todo debe suceder, aun cuando también se tomen en consideración las condiciones bajo las cuales muy a menudo no tenga lugar lo que debería suceder.

Cabe llamar *empírica* a toda filosofía en cuanto ésta se sustente sobre fundamentos de la experiencia y cabe denominar filosofía *pura* a la que presente sus teorías partiendo exclusivamente de principios *a priori*. Esta última, cuando es meramente formal, se llama *lógica,* pero si se circunscribe a determinados objetos del entendimiento recibe el nombre de *metafísica*.

Nace así la idea de una doble metafísica, una *metafísica de la naturaleza* y una *metafísica de las costumbres*. La física, por lo tanto, tendrá su parte empírica, pero también una parte racional; e igualmente la ética, si bien aquí la parte empírica tenga una denominación especial, cual es la de *antropología práctica,* y sólo la racional pueda ser llamada con toda propiedad *moral*.

Todas las actividades profesionales, artesanales y artísticas han salido ganando con la división | del trabajo, siendo así que, lejos de hacerlo todo uno, cada cual se circunscribe a cierto quehacer cuya manipulación se diferencia sobremanera de los demás, para poder ejecutarlo con la mayor perfección y la máxima facilidad. Allí donde los quehaceres no están repartidos y diferenciados, atendiendo cada uno a mil tareas distintas, las industrias permanecen todavía inmersas en la mayor barbarie. Luego acaso mereciera la pena preguntarse si la filosofía pura no exigiría que cada una de sus partes contase con un especialista propio y no le iría mejor al conjunto de la comunidad científica si quienes, conforme al gusto del público, están acostumbrados a vender lo empírico entremezclado con lo racional según unas variopintas proporciones desconocidas para ellos mismos (que se proclaman «pensadores por cuenta propia» mientras tildan de «soñadores» a los que simplemente aderezan la parte racional) fuesen advertidos de no cultivar al mismo tiempo dos ocupaciones cuyo tratamiento es absolutamente diverso y para cada una de las cuales quizá se requiera un | talento específico, en tanto que su coincidencia en una sola persona sólo daría lugar a

[A vi] [A vii]

chapucerías; con todo, aquí sólo quiero limitarme a preguntar si la naturaleza de la ciencia no exige separar siempre cuidadosamente la parte empírica de la racional y anteponer a la física propiamente dicha (la empírica) una metafísica de la naturaleza, haciendo también ir por delante de la antropología práctica una metafísica de las costumbres, teniendo que depurar esas metafísicas de cualquier elemento empí- <Ak. VI, 389> rico, para saber cuánto pueda brindar la razón pura \ en ambos casos y de qué fuentes saca ella misma esa enseñanza suya *a priori,* siendo esto último algo que además puede ser tratado por todos los moralistas (un nombre que tanto abunda) o sólo por unos cuantos que se sientan llamados a ello.

Como mi propósito aquí se concentra específicamente sobre la filosofía moral, dentro de los términos de la cuestión planteada me ceñiré a lo siguiente: si no se cree en extremo necesario escribir por fin una filosofía moral pura que se halle completamente de- [A viii] purada de cuanto | pueda ser sólo empírico y concierna a la antropología; pues que habría de darse una filosofía semejante resulta obvio en base a la idea común del deber y de las leyes morales. Cualquiera ha de reconocer que una ley, cuando debe valer moralmente, o sea, como fundamento de una obligación, tendría que conllevar una necesidad absoluta; cualquiera habrá de reconocer que un mandato como «no debes mentir», o las restantes leyes genuinamente morales, no es algo que valga tan sólo para los hombres y no haya de ser tenido en cuenta por otros seres racionales; tendría que reconocer, por lo tanto,

que el fundamento de la obligación no habría de ser buscado aquí en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo, sino exclusivamente *a priori* en los conceptos de la razón pura, y que a cualquier otra prescripción que se funde sobre principios de la mera experiencia, incluida una prescripción que fuera universal desde cierto punto de vista, en tanto que se sostenga lo más mínimo sobre fundamentos empíricos con arreglo a uno solo de sus motivos, ciertamente se la puede calificar de «regla práctica», mas nunca de «ley moral». | [A ix]

Así pues, las leyes morales y sus principios no sólo se diferencian esencialmente de cualquier otro conocimiento práctico que albergue algún elemento empírico, sino que toda la filosofía moral descansa enteramente sobre su parte pura y, aplicada al hombre, no toma prestado nada del conocimiento relativo al mismo (antropología), sino que le otorga en cuanto ser racional leyes *a priori;* desde luego éstas requieren todavía un discernimiento fortalecido por la experiencia, para discriminar por un lado en qué casos tienen aplicación dichas leyes y, por otro, procurarles acceso a la voluntad del hombre, así como firmeza para su ejecución; pues, como el hombre se ve afectado por tantas inclinaciones, aun cuando se muestra muy apto para concebir la idea de una razón práctica pura, no es tan capaz de materializarla en concreto durante su transcurso vital.

Una metafísica de las costumbres es, por lo tanto, absolutamente necesaria, no sólo por un motivo de índole especulativa, para explorar \ la fuente de los <Ak. VI, 390>

[A x] principios *a priori* | que subyacen a nuestra razón práctica, sino porque las propias costumbres quedan expuestas a toda suerte de perversidades, mientras falte aquel hilo conductor y norma suprema de su correcto enjuiciamiento. Pues, en aquello que debe ser moralmente bueno, no basta con que sea *conforme* a la ley moral, sino que también ha de suceder *por mor de la misma;* de no ser así, esa conformidad resulta harto casual e incierta, porque el fundamento inmoral producirá de vez en cuando acciones legales, pero lo usual es que origine acciones ilegítimas. La genuina ley moral, en toda su rectitud (lo más importante dentro del ámbito práctico), no ha de buscarse sino en una filosofía pura, por lo cual ésta (metafísica) tiene que ir por delante y sin ella no puede darse ninguna filosofía moral; es más, aquella filosofía que mezcla esos principios puros con los empíricos no merece tal nombre (pues la filosofía se distingue del conocimiento racional común por exponer en ciencias compartimentadas lo que éste concibe de manera entre-
[A xi] mezclada) | y menos aún el de «filosofía moral», porque merced a esa mezcolanza perjudica la rectitud misma de las costumbres y viene a proceder en contra de su propia meta.

No se piense que lo requerido aquí está ya en la propedéutica del célebre Wolff a su filosofía moral, bautizada por él mismo como *filosofía práctica universal*[1],

1. Kant está remitiendo aquí concretamente a la *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata* de Christian Wolff (1679-1754), obra que apareció en el año 1738. El propio Kant utilizó la

y que aquí no sea tomado un camino completamente nuevo. Justamente porque debía ser una filosofía práctica universal, ésta no tuvo en cuenta ninguna voluntad que fuera de una índole especial, como una que se determinara enteramente por principios *a priori* al margen de toda determinación empírica y a la que cupiera denominar una «voluntad pura», sino que sólo tomó en cuenta el querer en general con todas las acciones y condiciones que le incumben en esa significación universal, y por ello se diferencia de una metafísica de las costumbres, tal como la lógica universal se distingue de la filosofía transcendental, | al exponer la primera las acciones y re- [A xii] glas del pensar *en general,* mientras que la segunda expone simplemente las acciones y reglas especiales del pensar *puro,* esto es, de aquel pensamiento merced al cual se conocen objetos plenamente *a priori*. Pues la metafísica de las costumbres debe indagar la idea y principios de una posible voluntad *pura,* no las acciones y condiciones del querer humano en general, las cuales en su mayor parte son sacadas de la psicología. Que también se hable acerca de las leyes morales y el deber \ en la filosofía prác- <Ak. VI, 391> tica universal (sin que sea competencia suya) no constituye objeción alguna contra mis afirmaciones. Pues los autores de aquella ciencia permanecen con

expresión de «Philosophia practica universalis» en su *Metafísica de las costumbres* (1797) como subtítulo del cuarto apartado de la introducción, el cual reza como sigue: «Conceptos preliminares para una metafísica de las costumbres» (cf. Ak. VI, 221). *[N. T.]*

ello fieles a su idea sobre la misma; no diferencian los motivos que son representados como tales completamente *a priori* sólo por la razón, y son rigurosamente morales, de los motivos empíricos que son convertidos por el entendimiento en conceptos universales mediante una simple comparación entre distintas experiencias, examinándolos tan sólo con arreglo a la mayor o menor suma de los mismos (al considerarlos todos homogéneos), sin prestar aten-
[A xiii] ción | a la diferencia de sus fuentes, y se forjan merced a ello su concepto de *obligación,* el cual no tiene desde luego absolutamente nada de moral, aun cuando sí esté constituido del único modo que puede pretenderlo una filosofía donde no se discierna en absoluto el *origen* de todos los conceptos prácticos posibles, o sea, si éstos también tienen lugar *a priori* o simplemente *a posteriori.*

Resuelto como estoy a suministrar algún día una metafísica de las costumbres[2], anticipo de momento esta fundamentación. A decir verdad no existe otra fundamentación para dicha metafísica que la crítica de una *razón práctica pura,* tal como para la metafísica lo es la ya entregada crítica de la razón pura especulativa. Sin embargo, esta segunda crítica no es de una necesidad tan apremiante como la primera, en parte porque la razón humana puede ser llevada fácilmente hacia una enorme rectitud y precisión en lo moral, incluso dentro del entendimiento más común, al con-

2. Kant sólo publicaría esta *Metafísica de las costumbres* al final de su vida, en 1797. *[N. T.]*

trario de lo que sucedía en el uso teórico puro, donde se mostraba | enteramente dialéctica; por otra parte, [A xiv] para la crítica de una razón práctica pura, si debe ser completa, exijo que haya de poder mostrar al mismo tiempo su continuidad con la especulativa en un principio común, porque a la postre sólo puede tratarse de una y la misma razón, que simplemente ha de diferenciarse por su aplicación. Pero aquí no podía brindar esa integridad sin traer a colación consideraciones de muy otra índole y desorientar a los lectores. Por ello no empleo el rótulo de *Crítica de la razón práctica pura*[3] y me sirvo del de *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.

En tercer lugar, comoquiera que, a despecho de su intimidatorio título, una metafísica de las costumbres es susceptible de un alto grado de popularidad y adecuación con el entendimiento común, encuentro provechoso presentar por separado esta preparación de

3. Al comienzo de la segunda *Crítica* Kant explica el cambio que introducirá en este título: «El motivo por el cual esta "Crítica" no se titula "Crítica de la razón práctica pura", sino sin más "Crítica de la razón práctica" en general, aun cuando su paralelismo con la especulativa parezca demandar lo primero, queda cabalmente dilucidado a lo largo del presente tratado. Esta obra debe limitarse a mostrar *que hay algo así como una razón pura práctica* y con ese propósito critica toda su *capacidad práctica*. Una vez logrado ese objetivo, no precisa entonces criticar la *pureza de tal capacidad*, para ver si con ella la razón no pretende saltar por encima de sí misma (tal como sucede con la especulativa). Pues el hecho mismo de que en cuanto razón pura sea efectivamente práctica viene a demostrar por sí solo tanto su realidad como la de sus conceptos y torna estéril el ponerse a sutilizar en contra de su posibilidad» (*Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 3; Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 51). *[N. T.]*

sus rudimentos, para permitirme no agregar en lo ve-
<Ak. VI, 392> nidero \ a teorías más asequibles las sutilezas que re-
[A xv] sultan inevitables aquí. |

Con todo, esta fundamentación no es sino la búsqueda y el establecimiento del *principio supremo de la moralidad,* lo cual constituye una ocupación que tiene pleno sentido por sí sola y aislada de cualquier otra indagación ética. Ciertamente, mis afirmaciones sobre esta relevante cuestión capital, que tanto dista de haber sido satisfactoriamente ventilada hasta la fecha, recibirían mucha luz aplicando ese mismo principio al conjunto del sistema y obtendrían una gran confirmación al comprobar que resulta satisfactorio por doquier; pero hube de renunciar a esa ventaja, más relacionada en el fondo con mi amor propio que con la utilidad general, porque la facilidad en el uso y la aparente suficiencia de un principio no aportan ninguna prueba certera sobre su exactitud, suscitando más bien cierta sospecha de parcialidad el no indagarlo y sopesarlo con toda minuciosidad por sí mismo, sin atender en absoluto a las
[A xvi] consecuencias. |

Creo haber adoptado en este escrito el método más conveniente, si uno quiere tomar el camino que parte analíticamente del conocimiento común y va hasta la determinación de aquel principio supremo, para retornar luego sintéticamente a partir del examen de tal principio y sus fuentes hasta el conocimiento común, en donde se localiza el uso de dicho principio. Sus capítulos serán por tanto los siguientes:

Primer capítulo
Tránsito del conocimiento moral común de la razón al filosófico

No es posible pensar nada dentro del mundo, ni des- <Ak. IV, 393>
pués de todo tampoco fuera del mismo, que pueda [A 1]
ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una *buena voluntad*. Inteligencia, ingenio, discernimiento y como quieran llamarse los demás *talentos* del espíritu, o coraje, tenacidad, perseverancia en las resoluciones, como cualidades del *temperamento,* sin duda son todas ellas cosas buenas y deseables en más de un sentido; pero también pueden ser extremadamente malas y dañinas, si la voluntad que debe utilizar esos dones de la naturaleza, y cuya peculiar modalidad se denomina por ello *carácter,* no es buena. Otro tanto sucede con los *dones de la fortuna*. El poder, las riquezas, el pundonor e incluso la misma salud, así como ese pleno bienestar y ese hallarse contento con
su estado que se compendian bajo | el rótulo de *feli-* [A 2]
cidad, infunden coraje y muchas veces insolencia allí

donde no hay una buena voluntad que corrija su influjo sobre el ánimo, adecuando a un fin universal el principio global del obrar; huelga decir que un espectador imparcial, dotado de razón, jamás puede sentirse satisfecho al contemplar cuán bien le van las cosas a quien adolece por completo de una voluntad puramente buena, y así parece constituir la buena voluntad una condición imprescindible incluso para hacernos dignos de ser felices.

Algunas cualidades incluso resultan favorables a esa buena voluntad y pueden facilitar sobremanera
<Ak. IV, 394> su labor, pero pese a ello carecen \ de un valor intrínseco e incondicional, presuponiéndose siempre una buena voluntad que circunscriba la alta estima profesada –con toda razón por lo demás– hacia dichas cualidades y no permita que sean tenidas por buenas en términos absolutos. La moderación en materia de afectos y pasiones, el autocontrol y la reflexión serena no sólo son cosas buenas bajo múltiples respectos, sino que parecen constituir una parte del valor *intrínseco* de la persona; sin embargo, falta mucho para que sean calificadas de buenas en términos absolutos (tal como fueron ponderadas por los antiguos). Pues, sin los principios de una buena voluntad, pueden llegar a ser sumamente malas y la sangre fría de un bri-
[A 3] bón le hace | no sólo mucho más peligroso, sino también mucho más despreciable ante nuestros ojos de lo que sería tenido sin ella.

La buena voluntad no es tal por lo que produzca o logre, ni por su idoneidad para conseguir un fin propuesto, siendo su querer lo único que la hace buena

de suyo y, considerada por sí misma, resulta sin comparación alguna mucho más estimable que todo cuanto merced a ella pudiera verse materializado en favor de alguna inclinación e incluso, si se quiere, del compendio de todas ellas. Aun cuando merced a un destino particularmente adverso, o a causa del mezquino ajuar con que la haya dotado una naturaleza madrastra, dicha voluntad adoleciera por completo de la capacidad para llevar a cabo su propósito y dejase de cumplir en absoluto con él (no porque se haya limitado a desearlo, sino pese al gran empeño por hacer acopio de todos los recursos que se hallen a su alcance), semejante voluntad brillaría pese a todo por sí misma cual una joya, como algo que posee su pleno valor en sí mismo. A ese valor nada puede añadir ni mermar la utilidad o el fracaso. Dicha utilidad sería comparable con el engaste que se le pone a una joya para manejarla mejor al comerciar con ella o atraer la
atención de los inexpertos, mas no para | recomen- [A 4]
darla a los peritos ni aquilatar su valor.

Con todo, en esta idea del valor absoluto de la simple voluntad sin tener presente ninguna utilidad al proceder a su estimación hay algo tan extraño que, aun cuando incluso la razón ordinaria muestre su coincidencia con dicha idea, surge la sospecha de que quizá se sustente simplemente sobre un quimérico ensueño y la naturaleza pueda ser mal interpretada en su propósito al preguntarnos por qué ha instituido
a \ la razón como gobernanta de nuestra voluntad. <Ak. IV, 395>
Por ello vamos a examinar esta idea desde tal punto de vista.

En las disposiciones naturales de un ser organizado, esto es, teleológicamente dispuesto para la vida, asumimos como principio que, dentro de dicho ser, no se localiza ningún instrumento para cierto fin que no sea también el más conveniente y máximamente adecuado a tal fin. Ahora bien, si en un ser que posee razón y una voluntad, su *conservación* y *el que todo le vaya bien,* en una palabra, su *felicidad* supusiera el auténtico fin de la naturaleza, cabe inferir que ésta se habría mostrado muy desacertada en sus disposiciones al encomendar a la razón de dicha criatura el realizar este propósito suyo. Pues todas las acciones que
[A 5] la criatura ha de llevar a cabo | con miras a ese propósito, así como la regla global de su comportamiento, le habrían sido trazadas con mucha más exactitud por el instinto y merced a ello podría verse alcanzada esa meta muchísimo más certeramente de lo que jamás pueda conseguirse mediante la razón; y si ésta le fuese otorgada por añadidura a tan venturosa criatura, sólo habría de servirle para reflexionar sobre la dichosa disposición de su naturaleza, admirarla, disfrutarla y quedar agradecida por ello a su benéfica causa; mas no habría de servirle para someter a esa débil y engañosa directriz su capacidad volitiva, malversando así el propósito de la naturaleza. En una palabra, ésta habría evitado que la razón se desfondara en el *uso práctico* y tuviera la osadía de proyectar con su endeble comprensión el bosquejo tanto de la felicidad como de los medios para conseguirla; la naturaleza misma emprendería no sólo la elección de los fines, sino también de los medios, y con sabia previsión

habría confiado ambas elecciones exclusivamente al instinto[4].

De hecho, descubrimos también que cuanto más viene a ocuparse una razón cultivada del propósito relativo al disfrute de la vida y de la felicidad, tanto más alejado queda el hombre de la verdadera satisfacción, lo cual origina en muchos (sobre todo entre los más avezados en el uso de la razón), cuando son lo suficientemente sinceros como | para confesarlo, [A 6] un cierto grado de *misología* u odio hacia la razón, porque tras el cálculo de todas las ventajas extraídas, no digamos ya de los lujosos inventos que procuran ordinariamente todas las artes, sino incluso de los correspondientes a las ciencias (que al cabo les parecen ser asimismo un lujo del entendimiento), descubren

4. Este razonamiento será retomado y desarrollado en el opúsculo que Kant redacta inmediatamente después de terminar la *Fundamentación:* «Al filósofo no le queda otro recurso que intentar descubrir en el absurdo decurso de las cosas humanas un *propósito de la naturaleza* [...] La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón. Ciertamente la naturaleza no hace nada superfluo ni es pródiga en el uso de los medios para sus fines. Por ello, el haber dotado al hombre de razón y de la libertad de la voluntad que en ella se funda constituye un claro indicio de su propósito con respecto a tal equipamiento. El hombre no debía ser dirigido por el instinto, sino que debía extraerlo todo de sí mismo [...] Se diría que a la naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien, sino que se vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su comportamiento, de la vida y el bienestar» (cf. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita,* Ak. VIII, 18-19; Tecnos, Madrid, 1987, pp. 5, 7 y 8). *[N. T.]*

que de hecho sólo se han echado encima muchas más <Ak. IV, 396> penalidades, \ antes que haber ganado en felicidad y, lejos de menospreciarlo, envidian finalmente a la estirpe del hombre común, el cual se halla más próximo a la dirección del simple instinto natural y no concede a su razón demasiado influjo sobre su hacer o dejar de hacer. Ha de reconocerse sobradamente que la opinión de quienes atemperan mucho, hasta reducirlos a cero, los jactanciosos encomios hacia las ventajas que la razón debiera procurarnos con respecto a la felicidad y el contento de la vida no es en modo alguno un juicio huraño ni desagradecido para con las bondades inherentes al gobierno del mundo, sino que bajo tales juicios reposa como fundamento implícito la idea de un propósito muy otro y mucho más digno de su existencia, propósito para el cual, y no para la felicidad, se halla por entero específicamente determinada la razón; un propósito ante el que, en cuanto condición suprema, tienen que postergarse la mayoría de las miras particulares del hombre.

Pues la razón no es lo bastante apta para dirigir cer- [A 7] teramente a la voluntad en relación con sus | objetos y la satisfacción de todas nuestras necesidades (que en parte la razón misma multiplica), fin hacia el que nos hubiera conducido mucho mejor un instinto implantado por la naturaleza; sin embargo, en cuanto la razón nos ha sido asignada como capacidad práctica, esto es, como una capacidad que debe tener influjo sobre la *voluntad,* entonces el auténtico destino de la razón tiene que consistir en generar una *voluntad buena en sí misma* y no *como medio* con respecto a uno u otro propó-

sito, algo para lo cual era absolutamente necesaria la razón, si es que la naturaleza ha procedido teleológicamente al distribuir sus disposiciones por doquier. A esta voluntad no le cabe, desde luego, ser el único bien global, pero sí tiene que constituir el bien supremo[5] y la condición de cualquier otro, incluyendo el ansia de felicidad, en cuyo caso se deja conciliar muy bien con la sabiduría de la naturaleza, si se percibe que aquel cultivo de la razón preciso para ese primer e incondicionado propósito restringe (cuando menos en esta vida) de diversos modos la consecución del segundo y siempre condicionado propósito, cual es la felicidad, reduciéndola incluso a menos que nada, sin que la naturaleza proceda inconvenientemente con ello, porque la razón, que reconoce su más alto destino práctico en el establecimiento de una buena voluntad, al alcanzar su propósito sólo es capaz de sentir un contento muy idiosincrásico, nacido del cumplimiento de una meta que a su vez sólo | determina la razón, aun cuando esto deba vincu- [A 8]
larse con algún quebranto para los fines de la inclinación. \

Para desarrollar el concepto de una buena volun- <Ak. IV, 397>
tad que sea estimable por sí misma sin un propósito ulterior, como quiera que se da ya en el sano entendimiento natural y no precisa tanto ser enseñado cuanto más bien explicado, para desarrollar –decía– este

5. Este concepto cobrará un gran protagonismo en la *Crítica de la razón práctica* (cf. Ak. V, 108 y ss.; ed. cast.: Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 216 y ss.), si bien en esta obra se distinguirá entre un «bien supremo» (la virtud o voluntad buena de suyo) y un «sumo bien» (que sea feliz quien es digno de serlo). *[N. T.]*

concepto que preside la estimación del valor global de nuestras acciones y constituye la condición de todo lo demás, vamos a examinar antes el concepto del *deber,* el cual entraña la noción de una buena voluntad, si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos que, lejos de ocultarla o hacerla irreconocible, más bien lo resaltan con más claridad gracias a ese contraste.

Omito aquí todas aquellas acciones a las que ya se reconoce como contrarias al deber aun cuando puedan ser provechosas para uno u otro propósito, pues en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pudieran haber sucedido *por deber,* dado que incluso lo contradicen. También dejo a un lado aquellas acciones que son efectivamente conformes al deber y hacia las que los hombres no poseen *ninguna inclinación* inmediata, pero las ejecutan porque alguna otra inclinación les mueve a ello. Pues | en estos casos resulta [A 9] fácil distinguir si la acción conforme al deber ha tenido lugar *por deber* o en función de un propósito egoísta. Esta diferencia resulta mucho más difícil de apreciar cuando la acción es conforme al deber y el sujeto posee además una inclinación *inmediata* hacia ella. Así por ejemplo, resulta sin duda conforme al deber que un tendero no cobre de más a su cliente inexperto y, allí donde abundan los comercios, el comerciante prudente tampoco lo hace, sino que mantiene un precio fijo para todo el mundo, de suerte que hasta un niño puede comprar en su tienda tan bien como cualquier otro. Por lo tanto, uno se ve servido *honradamente;* sin embargo, esto no basta para creer

que por ello el comerciante se ha comportado así por mor del deber y siguiendo unos principios de honradez. Su beneficio lo exigía; mas tampoco cabe suponer aquí que por añadidura debiera tener una inclinación inmediata hacia los clientes, para no hacer discriminaciones entre unos y otros en lo tocante al precio por afecto hacia ellos. Consiguientemente, tal acción no tiene lugar por deber, ni tampoco por una inclinación inmediata, sino simplemente con un propósito interesado.

En cambio, conservar la propia vida supone un deber y además cada cual posee una inmediata inclinación hacia ello. Pero, por esa causa, el angustioso desvelo que tal cosa suele comportar para la mayoría de los hombres no posee ningún valor intrínseco y su
máxima carece de contenido moral \ alguno. Preser- <Ak. IV, 398>
van su vida *conforme al deber,* | mas no *por mor del* [A 10]
deber. Por contra, cuando los infortunios y una pesadumbre desesperanzada han hecho desaparecer por entero el gusto hacia la vida, si el desdichado desea la muerte, más indignado con su destino que pusilánime o abatido, pero conserva su vida sin amarla, no por inclinación o miedo, sino por deber, entonces alberga su máxima un contenido moral.

Ser caritativo allí donde uno puede serlo supone un deber y además hay muchas almas tan compasivas que, sin contar entre sus motivos la vanidad o el interés personal, encuentran un íntimo placer en esparcir júbilo a su alrededor y pueden regocijarse con ese contento ajeno en cuanto es obra suya. Pero yo mantengo que semejante acción en tal caso, por muy con-

forme al deber y amable que pueda ser, no posee pese a ello ningún valor genuinamente moral, sino que forma una misma pareja con otras inclinaciones como, verbigracia, esa propensión al honor que, cuando por fortuna coincide con lo que de hecho es conforme al deber y de común utilidad, resulta por consiguiente tan honorable como digna de aliento y encomio, mas no merece tenerla en alta estima; pues a la máxima le falta el contenido moral, o sea, el hacer tales acciones no por inclinación, sino *por deber.* Sólo en el caso de que aquel filántropo viera nublado su ánimo por la propia pesadumbre y ésta suprimiese cualquier
[A 11] | compasión hacia la suerte ajena quedándole todavía capacidad para remediar las miserias de los demás, pero esa penuria extraña no le conmoviera por estar demasiado concernido por la propia y, una vez que ninguna inclinación le incitase a ello, lograra desprenderse de tan fatal indiferencia y acometiera la acción exclusivamente por deber al margen de toda inclinación, entonces y sólo entonces posee tal acción su genuino valor moral. Es más, si la naturaleza hubiera depositado escasa compasión en el corazón de alguien que, por lo demás, es un hombre honrado y éste fuese de temperamento frío e indiferente ante los sufrimientos ajenos, quizá porque él mismo acepta los suyos propios con el peculiar don de la paciencia y los resiste con una fortaleza que presume, o incluso exige, en todos los demás; si la naturaleza –digo– no hubiera configurado a semejante hombre (que probablemente no sería su peor producto) para ser propiamente un filántropo, ¿acaso no encontraría todavía

en su interior una fuente para otorgarse a sí mismo un valor mucho más elevado que cuanto pueda provenir de un temperamento bondadoso? ¡Por supuesto! Precisamente ahí se cifra el valor del carácter, \ <Ak. IV, 399>
que sin parangón posible representa el supremo valor moral, a saber, que se haga el bien por deber y no por inclinación[6].

Asegurar su propia felicidad es un deber (cuando menos indirecto), pues el descontento | con su pro- [A 12]
pio estado, al verse uno apremiado por múltiples preocupaciones en medio de necesidades insatisfechas, se convierte con facilidad en una gran *tentación para transgredir los deberes*. Pero, incluso sin atender aquí al deber, todos los hombres tienen ya de suyo una poderosísima y ferviente inclinación hacia la felicidad, al quedar compendiadas en esta idea todas las inclinaciones. Sólo que la prescripción de felicidad está constituida, la mayor parte de las veces, de tal modo que causa un enorme perjuicio a ciertas inclinaciones, pues el hombre no puede formarse ningún concepto preciso y fiable acerca del compendio donde se satisfacen todas ellas bajo el nombre de «felicidad»; por eso no resulta sorprendente cómo una única inclinación, bien definida con respecto a lo que promete y al momento en que puede ser obtenida su satis-

6. A este respecto Schiller escribió estos célebres versos: «Al ayudar con gusto a los amigos, lo hago por desgracia con inclinación / Y entonces me suele corroer la idea de que no soy virtuoso / Así las cosas, no queda otro remedio, has de intentar odiarlos / Y hacerlo entonces con aversión, tal como te demanda el deber» (Schiller, *Werke. Nationalausgabe,* Weimar, 1943, vol. 20, p. 357). *[N. T.]*

facción, pueda prevalecer sobre una idea tan variable y el hombre, pongamos por caso un enfermo de gota, pueda elegir comer lo que le gusta y sufrir lo que resista, porque según su cálculo al menos no aniquila el goce del momento presente por las expectativas, acaso infundadas, de una dicha que debe hallarse en la salud. Sin embargo, también en este caso, si la inclinación universal hacia la felicidad no determinase su voluntad, siempre que la salud no formara parte necesariamente de dicho cálculo, cuando menos para él, aquí como en todos los demás casos queda todavía
[A 13] una ley, cual es la de propiciar su | felicidad no por inclinación, sino por deber, y sólo entonces cobra su conducta un genuino valor moral.

Sin duda, así hay que entender también aquellos pasajes de la Sagrada Escritura donde se manda amar al prójimo, aun cuando éste sea nuestro enemigo. Pues el amor no puede ser mandado en cuanto inclinación, pero hacer el bien por deber, cuando ninguna inclinación en absoluto impulse a ello y hasta vaya en contra de una natural e invencible antipatía, es un amor *práctico* y no *patológico*[7], que mora en la voluntad y no en una tendencia de la sensación, sustentándose así en principios de acción y no en una tierna compasión; este amor es el único que puede ser mandado.

La segunda tesis es ésta: una acción por deber tiene su valor moral *no en el propósito* que debe ser alcan-

---

7. El término «patológico» no tiene para Kant el significado que ahora le damos en castellano y equivale a verse pasivamente afectado por la sensibilidad. *[N. T.]*

zado gracias a ella, sino en la máxima que decidió tal acción; por lo tanto no depende \ de la realidad del <Ak. IV, 400> objeto de la acción, sino simplemente del *principio* del *querer* según el cual ha sucedido tal acción, sin atender a objeto alguno de la capacidad desiderativa. Resulta claro que, a la vista de lo dicho con anterioridad, los propósitos que pudiéramos tener en las acciones, así como sus efectos, en cuanto fines y móviles de la voluntad, no pueden conferir a las acciones ningún valor moral incondicionado. Así pues, ¿dónde puede residir dicho valor, si éste no debe subsistir | [A 14] en la voluntad con relación a su efecto esperado? No puede residir sino en el *principio de la voluntad,* al margen de los fines que puedan ser producidos por tales acciones; pues la voluntad está en medio de una encrucijada, entre su principio *a priori,* que es formal, y su móvil *a posteriori,* que es material; y como, sin embargo, ha de quedar determinada por algo, tendrá que verse determinada por el principio formal del querer en general, si una acción tiene lugar por deber, puesto que se le ha sustraído todo principio material.

La tercera tesis, consecuencia de las dos anteriores, podría expresarse así: *el deber significa que una acción es necesaria por respeto hacia la ley.* Hacia el objeto, como efecto de mi acción proyectada, puedo tener ciertamente *inclinación,* mas *nunca respeto,* precisamente por ser un mero efecto y no la tarea de una voluntad. Igualmente, a una inclinación en general, ya sea mía o de cualquier otro, no puedo tenerle respeto; a lo sumo puedo aprobarla en el primer caso y a veces incluso amarla en

el segundo, al considerarla como favorable a mi propio
provecho. Sólo aquello que se vincule con mi voluntad
simplemente como fundamento, pero nunca como efec-
to, aquello que no sirve a mi inclinación, sino que preva-
[A 15] lece sobre ella o al menos | la excluye por completo del
cálculo de la elección, puede ser un objeto de respeto y
por ello de mandato. Como una acción por deber debe
apartar el influjo de la inclinación y con ello todo objeto
de la voluntad, a ésta no le queda nada que pueda deter-
minarla objetivamente salvo la *ley* y, subjetivamente, el
puro respeto hacia esa ley práctica, por consiguiente la
<Ak. IV, 401> máxima* de dar \ cumplimiento a una ley semejante,
aun con perjuicio de todas mis inclinaciones.

El valor moral de la acción no reside, pues, en el efecto que se aguarda de ella, ni tampoco en algún principio de acción que precise tomar prestado su motivo del efecto aguardado. Pues todos esos efectos (estar a gusto con su estado e incluso el fomento de la felicidad ajena) podían haber acontecido también merced a otras causas y no se necesitaba para ello la voluntad de un ser racional, único lugar donde puede ser encon-
trado el bien supremo e incondicionado. Ninguna otra
cosa, salvo esa *representación de la ley* en sí misma |
[A 16] *que sólo tiene lugar en seres racionales,* en tanto que di-
cha representación, y no el efecto esperado, es el mo-
tivo de la voluntad, puede constituir ese bien tan ex-
celente al que llamamos «bien moral», el cual está

* *Máxima* es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (esto es, aquel que también serviría de principio práctico subjetivo a todos los seres racionales) es la *ley* práctica.

presente ya en la persona misma que luego actúa de acuerdo con ello, pero no cabe aguardarlo a partir del efecto*. \ |

* Se me podría reprochar que tras la palabra *respeto* sólo buscara refugio para un oscuro sentimiento, en lugar de solventar con claridad este asunto mediante un concepto de la razón. Ahora bien, aun cuando el respeto es desde luego un sentimiento, no se trata de un sentimiento *devengado* merced a influjo alguno, sino de un *sentimiento espontáneo* que se produce gracias a un concepto de la razón y por eso se diferencia específicamente de todos los sentimientos del primer tipo, que pueden reducirse a la inclinación o el miedo. Aquello que reconozco inmediatamente como una ley para mí, lo reconozco con respeto, lo cual significa simplemente que cobro consciencia de la *subordinación* de mi voluntad bajo una ley sin la mediación de otros influjos sobre mi sentido. La voluntad se ve inmediatamente determinada por la ley, y la consciencia de tal determinación se llama *respeto,* siempre que éste sea contemplado como *efecto* de la ley sobre el sujeto y no como *causa*. A decir verdad, el respeto es la representación de un valor que doblega mi amor propio. Por lo tanto, es algo a lo que no se considera objeto de la inclinación ni tampoco del miedo, aunque presente ciertas analogías con ambas cosas al mismo tiempo. Así pues, el *objeto* del respeto es exclusivamente la *ley,* aquella ley que nos imponemos a *nosotros mismos* como necesaria de suyo. En cuanto ley nos hallamos sometidos a ella sin interrogar al amor propio y en cuanto se ve impuesta por nosotros mismos es una consecuencia de nuestra voluntad; atendiendo a lo primero presenta cierta analogía con el miedo y tomando en cuenta lo segundo tiene analogía con la inclinación. | Todo respeto hacia una persona es propiamente [A 17] sólo respeto hacia esa ley (de la honestidad, etc.) de la cual dicha persona nos brinda el ejemplo. Al entender como un deber el aumento de nuestros talentos, en una persona de talento nos representamos también, por decirlo así, el *ejemplo de una ley* (asemejarnos a ella en ese aspecto gracias a esa ejercitación), y esto constituye nuestro respeto. Cualquier *interés* que se califique de moral no consiste sino en el *respeto* hacia la ley.

<Ak. IV, 402> Mas, ¿cuál puede ser esa ley cuya representación, sin
[A 17] tomar en cuenta el efecto aguardado merced a ella, tiene que determinar la voluntad, para que ésta pueda ser calificada de «buena» en términos absolutos y sin paliativos? Como he despojado a la voluntad de todos los acicates que pudieran surgirle a partir del cumplimiento de cualquier ley, no queda nada salvo la legitimidad universal de las acciones en general, que debe servir como único principio para la voluntad, es decir, yo nunca debo proceder de otro modo salvo *que pueda querer también ver convertida en ley universal a mi máxima.* Aquí es la simple legitimidad en general (sin colocar como fundamento para ciertas acciones una determinada ley) lo que sirve de principio a la voluntad y así tiene que servirle, si el deber no debe ser por doquier una vana ilusión y un concepto quimérico; con esto coincide perfectamente la razón del hombre común en su enjuiciamiento práctico, ya que siempre tiene ante sus ojos el mencionado principio. |

[A 18] Valga como ejemplo esta cuestión: ¿Acaso no me resulta lícito, cuando me hallo en un aprieto, hacer una promesa con el propósito de no mantenerla? Aquí me resulta sencillo distinguir que la pregunta puede tener uno u otro significado, según se cuestione si hacer una falsa promesa es algo prudente o conforme al deber. Sin duda, lo primero puede tener lugar muy a menudo. Advierto que no basta con esquivar un apuro actual por medio de semejante subterfugio, y habría de meditar cuidadosamente si luego no podría derivarse a partir de esa mentira una molestia mucho mayor que aquellas de las cuales me

libro ahora, y, como las consecuencias no son fáciles de prever con toda mi presunta *astucia,* pues una confianza perdida podría volverse alguna vez mucho más perjudicial para mí que todo el daño que ahora pretendo evitar, habría de considerar si no sería *más prudente* proceder según una máxima universal y acostumbrarse a no prometer nada sin el propósito de mantenerlo. Mas en seguida me resulta obvio que una máxima semejante siempre tiene como fundamento el miedo a las consecuencias. Ahora bien, es algo completamente distinto el ser veraz por deber que serlo por la preocupación de unas consecuencias perjudiciales; en el primer caso, el concepto de acción ya entraña en sí mismo una ley para mí y, en el segundo, he de comenzar por sopesar qué efectos podría llevar | aparejados tal acción para mí. Pues, [A 19] cuando me desvío del principio relativo al deber, eso supone algo malo con total certeza; pero si traiciono mi máxima de la \ prudencia, eso puede serme muy <Ak. IV, 403> provechoso de vez en cuando, aunque resulte más fiable perseverar en ella. Con todo, el modo más rápido e infalible de aleccionarme para resolver este problema sobre si una promesa mendaz resulta conforme al deber es preguntarme a mí mismo: ¿Acaso me contentaría que mi máxima (librarme de un apuro gracias a una promesa ficticia) debiera valer como una ley universal (tanto para mí como para los demás), diciéndome algo así como: «Cualquiera puede hacer una promesa hipócrita, si se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo»? En seguida me percato de que, si bien podría querer la mentira,

no podría querer en modo alguno una ley universal del mentir; pues con arreglo a una ley tal no se daría propiamente ninguna promesa, porque resultaría ocioso fingir mi voluntad con respecto a mis futuras acciones ante otros, pues éstos no creerían ese simulacro o, si por precipitación lo hicieran, me pagarían con la misma moneda, con lo cual mi máxima, tan pronto como se convirtiera en ley universal, tendría que autodestruirse.

Qué he de hacer por lo tanto para que mi querer sea moralmente bueno; para eso no necesito una pe-
[A 20] netrante agudeza | que sepa calar muy hondo. Sin experiencia con respecto al curso del mundo, incapaz de abarcar todos los acontecimientos que se concitan en él, basta con que me pregunte: «¿Puedes querer también que tu máxima se convierta en una ley universal?». De no ser así, es una máxima reprobable, no por causa de algún perjuicio inminente para ti o para otros, sino porque no puede cuadrar como principio en una posible legislación universal, algo hacia lo que la razón me arranca un respeto inmediato aun antes de pasar a *examinar* en qué se basa (una indagación que le corresponde al filósofo), si bien llego a entender al menos que se trata de una estimación del valor, el cual prevalece largamente sobre todo cuanto es encarecido por la inclinación; la necesidad de mi acción merced al *puro* respeto hacia la ley práctica es aquello que forja el deber, y cualquier otro motivo ha de plegarse a ello, puesto que supone la condición de una voluntad buena *en sí,* cuyo valor se halla por encima de todo.

Hemos recorrido el conocimiento moral de la razón del hombre común hasta llegar a su principio, que, aun cuando no es pensado aisladamente por esa razón bajo una forma universal, tampoco deja de tenerlo siempre a la vista y lo utiliza como criterio de su enjuiciamiento. \ Resultaría sencillo mos- <Ak. IV, 404>
trar aquí cómo | con esta brújula en la mano esa razón [A 21]
sabría distinguir muy bien cuanto es bueno, malo, conforme o contrario al deber, cuando sin enseñarle nada nuevo se le hace reparar sobre su propio principio, tal como hiciera Sócrates[8], no necesitándose ninguna ciencia ni filosofía para saber lo que uno ha de hacer para ser honrado y bueno, e incluso para ser sabio y virtuoso. Bien cabía presumir de antemano que el conocimiento sobre cuanto cada hombre se halla obligado a hacer, y por lo tanto también a saber, sería un asunto que compete a todo hombre, incluso al más corriente. Aquí uno puede contemplar, no sin admiración, cuánto aventaja la capacidad judicativa práctica a la teórica en el entendimiento del hombre común. En el plano teórico, cuando la razón ordinaria se atreve a apartarse de las leyes empíricas y las percepciones de los sentidos, incurre en misterios incomprensibles y cae en contradicción consigo misma, sumergiéndose cuando menos en un caos de incertidumbre, oscuridad e inconsistencia. Sin embargo, en

8. La mayéutica de Sócrates (470-399 a.C.) fue inmortalizada por Platón en su *Apología* (20c-24b). Kant alude expresamente al «método dialógico socrático» en su *Metafísica de las costumbres* (cf. Ak. VI, 411; y también Ak. VI, 376). *[N. T.]*

lo práctico la capacidad judicativa sólo comienza a mostrarse convenientemente provechosa cuando el entendimiento común excluye de las leyes prácticas todos los móviles sensibles. Incluso puede volverse harto sutil al chicanear con su conciencia moral u otras exigencias lo que debe ser tildado de «justo»,
[A 22] o | cuando quiere determinar con toda franqueza para su propia instrucción el valor de las acciones y, en este último caso, puede abrigar tantas esperanzas de acertar en la diana como pueda prometerse siempre un filósofo e incluso la mayoría de las veces dará con mayor seguridad en el blanco, pues el filósofo no puede tener ningún otro principio distinto del que tenga él, pero sin embargo sí puede fácilmente enmarañar su juicio con un cúmulo de consideraciones extrañas al asunto en cuestión y dejarse desviar del rumbo correcto. ¿No sería entonces más aconsejable darse por satisfecho en las cuestiones morales con el juicio de la razón ordinaria y, a lo sumo, emplear sólo la filosofía para exponer más cabal y comprensiblemente el sistema de las costumbres, haciendo igualmente más cómodo el uso de sus reglas (antes que la disputa sobre las mismas), mas no para desviar al entendimiento común del hombre de su venturosa simplicidad e incluso, con un propósito práctico, llevarlo mediante la filosofía por un nuevo camino de investigación y enseñanza?

¡Cuán magnífica cosa es la inocencia! Lástima que
<Ak. IV, 405> a su vez \ no sepa preservarse y se deje seducir fácilmente. Por eso la sabiduría misma (la cual, por otra parte, seguramente consiste más en el hacer y dejar

de hacer que en el saber) necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para procurar | un acceso [A 23] y una persistencia a su precepto. El hombre siente dentro de sí mismo un poderoso contrapeso frente a todos los mandatos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto, en sus necesidades e inclinaciones, cuya total satisfacción compendia bajo el nombre de «felicidad». Ahora bien, la razón ordena sus prescripciones inexorablemente, sin prometer nada con ello a las inclinaciones, postergando irreverentemente a esas pretensiones tan impetuosas y aparentemente plausibles (que no consienten verse suprimidas por mandato alguno). De aquí emana una *dialéctica natural,* esto es, una tendencia a sutilizar contra esas severas leyes del deber y a poner en duda su validez, o cuando menos su pureza y rigor, para adecuarlas cuanto sea posible a nuestros deseos e inclinaciones, echándolas a perder en el fondo al privarlas de su íntegra dignidad, algo que al fin y al cabo ni siquiera la razón práctica común puede sancionar.

Así que por lo tanto la *razón del hombre común* se ve impelida, no por una necesidad más o menos especulativa (algo que no le acecha mientras se conforme con ser una simple y sana razón), sino por motivos genuinamente prácticos, a salir de su círculo y avanzar un paso dentro del campo de una *filosofía práctica,* para recibir allí mismo un informe y una clara indicación | sobre la fuente de su principio, así como [A 24] sobre la correcta determinación del mismo en contraposición con las máximas a que dan pie cualquier necesidad e inclinación, a fin de abandonar la perpleji-

dad en que le sumen esas pretensiones bilaterales y no correr el peligro de que le sean hurtados todos los auténticos principios morales por la ambigüedad en que incurre tan fácilmente. Así pues, cuando se cultiva, en la razón práctica ordinaria se va trabando inadvertidamente una *dialéctica* que le fuerza a buscar ayuda en la filosofía, tal como le ocurre en el uso teórico, y de ahí que ambos usos no hallen descanso sino en una crítica íntegra de nuestra razón. \ |

Segundo capítulo

Tránsito de la filosofía moral popular a una metafísica de las costumbres

Si hasta ahora hemos ido sacando nuestro concepto <Ak. IV, 406> relativo al deber del uso común de nuestra razón [A 25] práctica, no cabe concluir en modo alguno a partir de ahí que lo hayamos tratado como un concepto empírico. Antes bien, cuando prestamos atención a la experiencia acerca del hacer y dejar de hacer de los hombres, encontramos repetidas quejas, cuyo acierto suscribimos, respecto a que no puede aducirse ningún ejemplo fiable sobre la intención de obrar por puro deber, de suerte que, aun cuando más de una vez acontezca algo *conforme* a lo que manda el *deber,* siempre resulta dudoso *si* ocurre propiamente *por deber* y posee un valor moral. Por eso, a lo largo de todas las épocas, ha habido filósofos que han negado sin más la realidad de esa intención en las acciones humanas y lo han atribuido todo a un egoísmo más o menos refinado, sin poner en duda por ello la exactitud del

concepto de moralidad, aludiendo más bien con pro-
fundo pesar a la fragilidad e impureza de la naturaleza
[A 26] humana, la cual es lo bastante | noble para convertir
tan respetable idea en precepto suyo, pero al mismo
tiempo es demasiado débil para cumplirlo y utiliza esa
razón que debiera servirle como legisladora para cui-
dar del interés de las inclinaciones aisladamente o, a lo
sumo, en su mayor compatibilidad mutua. \

<Ak. IV, 407> De hecho, resulta absolutamente imposible estipu-
lar con plena certeza mediante la experiencia un solo
caso donde la máxima de una acción, conforme por
lo demás con el deber, descanse exclusivamente so-
bre fundamentos morales y la representación de su
deber. Pues el caso es que algunas veces con la más
rigurosa de las introspecciones no encontramos nada,
al margen del fundamento moral del deber, que haya
podido ser suficientemente poderoso para movernos
a tal o cual buena acción y a tan gran sacrificio; pero
de ahí no puede concluirse con total seguridad que la
auténtica causa determinante de la voluntad no haya
sido realmente algún secreto impulso del egoísmo,
camuflado tras el mero espejismo de aquella idea; pues,
aunque nos gusta halagarnos atribuyéndonos falsa-
mente nobles motivos, en realidad ni siquiera con el
examen más riguroso podemos llegar nunca hasta lo
que hay detrás de los móviles encubiertos, porque
cuando se trata del valor moral no importan las accio-
nes que uno ve, sino aquellos principios íntimos de
[A 27] las mismas que no se ven. |

A quienes se burlan de la moralidad, considerándo-
la como un simple delirio de una fantasía humana so-

brepujada por la vanidad, no se les puede rendir mejor servicio que concederles que los conceptos del deber (tal como por comodidad se persuade uno gustosamente de que también sucede así con todos los demás conceptos) han de ser extraídos exclusivamente a partir de la experiencia, pues con ello se les dispensa un triunfo seguro. Por amor a la humanidad quiero conceder que la mayoría de nuestras acciones son conformes al deber; pero si se miran de cerca sus caprichos y cavilaciones, uno tropieza por doquier con ese amado yo, que siempre descuella, sobre el cual se apoya su propósito, y no sobre ese severo mandato del deber que muchas veces exigiría abnegación. No necesita uno ser precisamente un enemigo de la virtud, sino tan sólo un observador sereno que no identifique sin más un vivo deseo por hacer el bien con su autenticidad, para (sobre todo con el bagaje de los años y un discernimiento tan escarmentado por la experiencia como aguzado para la observación) dudar en ciertos momentos de si realmente se da en el mundo alguna virtud genuina. Y aquí nada nos puede preservar de que abandonemos por completo nuestras ideas relativas al deber, para conservar en el alma un fundado respeto hacia su ley, salvo la clara convicción de que, aun cuando nunca haya habido acciones <Ak. IV, 408>
emanadas \ | de tales fuentes puras, la cuestión aquí [A 28]
no es en absoluto si sucede esto o aquello, sino que la razón manda por sí misma, e independientemente de todos los fenómenos, lo que debe suceder, con lo cual acciones de las que quizá el mundo no ha dado todavía ejemplo alguno hasta la fecha, y sobre cuya

viabilidad podría dudar mucho quien todo lo basa en la experiencia, son inexcusablemente mandadas por la razón, de modo que no quepa mermar un ápice la inmaculada lealtad exigible por cada hombre en la amistad, aunque acaso hasta ahora no hubiese habido ningún amigo leal[9], porque este deber reside, como un deber genérico anterior a cualquier experiencia, en la idea de una razón que determina a la voluntad mediante fundamentos *a priori*.

Además, ha de tenerse presente que, si no se quiere impugnar toda verdad y relación con algún posible objeto al concepto de moralidad, no cabe poner en tela de juicio que su ley tenga una significación tan extendida como para valer no sólo para los hombres, sino para todo *ser racional en general*, y ello no sólo bajo condiciones azarosas y con excepciones, sino de modo *absolutamente necesario;* resulta obvio que ninguna experiencia puede dar lugar a inferir tales leyes apodícticas o tan siquiera su mera posibilidad. Pues
[A 29] con qué derecho podríamos | profesar un respeto sin límites, como precepto universal para toda naturaleza racional, a lo que quizá sólo sea válido bajo eventuales condiciones de la humanidad; y ¿cómo unas leyes para determinar *nuestra* voluntad deben hacer-

9. En sus *Lecciones de ética* Kant dedica todo un capítulo a la amistad (cf. ed. cast., Crítica, Barcelona, 1988, pp. 244 y ss.). «La amistad pensada como alcanzable en su pureza e integridad (entre Orestes y Pílades, Teseo y Píritoo) es el caballo de batalla de los novelistas; por contra Aristóteles dice: "queridos amigos, no existe amigo alguno"», leemos en su *Metafísica de las costumbres* (cf. Ak. VI, 470; cf. *Antropología*, Ak. VII, 152). *[N. T.]*

se pasar por leyes destinadas a determinar la voluntad de cualquier ser racional y ser tomadas en cuanto tales por leyes nuestras, si fuesen meramente empíricas y no tuviesen su origen íntegramente *a priori* en la razón práctica pura?

El peor servicio que se puede rendir a la moralidad es querer hacerla derivar de unos cuantos ejemplos. Porque cualquier ejemplo suyo que se me presente ha de ser enjuiciado previamente según principios morales, para ver si es digno de servir como ejemplo primordial o modelo, pero en modo alguno puede suministrar el concepto de moralidad. Incluso el santo del evangelio tiene que ser comparado primero con nuestro ideal de perfección moral, antes de que le reconozcamos como tal; él mismo se pregunta: ¿Por qué me llamáis «bueno» a mí (a quien veis), si nadie es bueno (el arquetipo del bien) salvo el único Dios (al que no veis)? ¿De dónde obtenemos el concepto de Dios \ en cuanto supremo bien? Exclusiva- <Ak. IV, 409
mente de la *idea* sobre perfección moral que la razón proyecta *a priori* asociándola indisolublemente con el concepto de una voluntad libre. El remedo no tiene cabida | en lo moral y los ejemplos no sirven sino de [A 30]
aliento, esto es, ponen fuera de duda que sea viable lo que manda la ley, al hacer intuitivo lo que la regla práctica expresa de un modo más universal, pero nunca pueden legitimar el amoldarse a los ejemplos y marginar al auténtico original que se halla en la razón.

Así pues, si no existe ningún auténtico principio supremo de la moralidad que, al margen de toda

experiencia, no tenga que descansar sobre la simple razón pura, tampoco creo que sea necesario preguntarse si resulta conveniente presentar en general *(in abstracto)* esos conceptos, tal como constan *a priori* junto a los principios que les corresponden, en tanto que dicho conocimiento deba distinguirse del común y merezca el nombre de filosófico. Aun cuando bien pudiera resultar necesario en una época como la nuestra. Puesto que, de llegar a votarse si resulta preferible un conocimiento racional puro separado de todo lo empírico, esto es, una metafísica de las costumbres, o una filosofía práctica popular[10], pronto se adivina hacia qué lado se inclinaría la mayoría.

Esta condescendencia hacia los conceptos del pueblo resulta sin duda muy meritoria cuando previamente se haya verificado con plena satisfacción el ascenso hasta los principios de la razón pura, pues
[A 31] esto significaría tanto como | *fundamentar* la teoría de las costumbres primero sobre la metafísica y, una vez que se mantiene firme, procurarle luego un *acceso* a través de la popularidad. Pero es manifiestamente absurdo pretender complacer a ésta ya en esa primera indagación sobre la que descansa cualquier precisión de los principios. Este proceder jamás puede reivindicar el sumamente raro mérito de alcan-

10. La expresión «filosofía popular» designa una tendencia filosófica de la Ilustración alemana del siglo XVIII particularmente arraigada en Gotinga y Berlín, entre cuyos integrantes cabría citar, v.g., a pensadores tales como Christian Garve o Moses Mendelssohn. *[N. T.]*

zar una *popularidad filosófica,* ya que no hay arte alguno en hacerse comprender fácilmente cuando uno renuncia con ello a un examen bien fundado, trayendo a colación una repulsiva mezcolanza de observaciones compiladas atropelladamente y principios a medio razonar con la que sí se deleitan las cabezas más banales, por encontrar allí algo utilizable para sus parloteos cotidianos, mientras los más perspicaces quedan sumidos en la perplejidad y se sienten descontentos por no saber mirarla con desdén, aunque a los filósofos que descubren el engaño se les preste una escasa atención cuando, después de haber esquivado durante un tiempo \ esa presunta <Ak. IV, 410> popularidad, podrían aspirar a ser populares con toda justicia tras haber adquirido una determinada evidencia.

Si uno echa un vistazo a los ensayos que versan sobre la moralidad con ese regusto popular tan en boga, pronto se topará con una peculiar determinación de la naturaleza humana (que a veces incluye también la idea de una naturaleza racional en general) donde vienen a entremezclarse asombrosamente ora la perfección, ora la | felicidad, aquí el sentimiento moral, [A 32] allí el temor de Dios, una pizca de esto y un poquito de aquello, sin que a nadie se le ocurra preguntarse si los principios de la moralidad tienen que ser buscados por doquier en el conocimiento de la naturaleza humana (algo que no podemos obtener sino a partir de la experiencia) o, de no ser esto así, si dichos principios podrían ser encontrados plenamente *a priori* y libres de cuanto sea empírico en los conceptos de una

razón pura, sin que ni siquiera la más mínima parte provenga de algún otro lugar, proponiéndose uno el proyecto de aislar esta indagación como filosofía práctica pura o (si cabe utilizar tan desacreditado nombre) metafísica* de las costumbres, para llevarla hasta su cabal consumación y hacer esperar a ese público que reclama popularidad hasta el remate de tal empresa.

Sin embargo, una metafísica de las costumbres así, enteramente aislada y que no esté entremezclada con [A 33] elemento alguno de antropología, | teología, física o hiperfísica, ni mucho menos con cualidades ocultas (a las que se podría llamar «hipofísicas»), no supone tan sólo un sustrato indispensable de cualquier conocimiento teórico y certeramente preciso acerca de los deberes, sino que al mismo tiempo constituye un desiderátum importantísimo para la efectiva ejecución de sus preceptos. Pues la representación pura del deber, y en general de la ley moral, sin mezcla de adiciones ajenas provistas por acicates empíricos, ejerce sobre el corazón humano, a través del solitario camino de la razón (que así se da cuenta de que también puede ser

* Si se quiere, al igual que se distingue la matemática pura de la aplicada o la lógica pura de la aplicada, puede diferenciarse la filosofía pura de las costumbres –la metafísica– de aquella otra que se aplica a la naturaleza humana. Esta denominación viene a recordarnos que los principios morales no han de fundamentarse sobre las propiedades de la naturaleza humana, sino que han de quedar establecidos por sí mismos *a priori*, aun cuando a partir de tales principios tienen que poder deducirse reglas prácticas para cualquier naturaleza racional y, por lo tanto, también para la naturaleza humana.

práctica por sí misma), un influjo cuyo poder es muy
superior al del resto de \ los móviles* que pudieran <Ak. IV, 411>
reclutarse desde el campo empírico, ya que aquella
representación pura del deber desprecia estos móvi-
les empíricos al hacerse consciente de su dignidad y
puede aprender a dominarlas poco a poco; en su lu-
gar una teoría moral mixta, que combine como móvi-
les sentimientos e inclinaciones y al mismo tiempo
conceptos racionales, | ha de hacer oscilar al ánimo [A 34]
entre motivaciones que no se dejan subsumir bajo
principio alguno y que sólo pueden conducir al bien

* Tengo una carta del insigne Sulzer[11] (que en paz descanse), donde
me pregunta cuál puede ser la causa del por qué las teorías de la
virtud vienen a ponerse tan poco en práctica, por muy convincentes
que se muestren para la razón. Mi respuesta, que se demoró por
aprestarme a darla íntegra, es la siguiente: los propios teóricos de la
virtud no han depurado sus conceptos y, al querer hacerlo demasia-
do bien, echan a perder esa medicina que pretenden robustecer alle-
gando cualesquiera motivaciones para el bien moral. Pues la obser-
vación | más elemental muestra que, cuando uno se representa una [A 34]
acción honesta realizada sin la mira de obtener provecho alguno en
este u otro mundo y con un ánimo imperturbable incluso en medio
de las mayores tentaciones de la indigencia o la seducción, deja muy
atrás y eclipsa cualquier acción similar que se halle afectada en lo
más mínimo por un móvil ajeno, ensalza el ánimo y despierta el de-
seo de poder obrar también así. Hasta los niños de mediana edad
experimentan esa impresión y nunca se les debería hacer presentes
los deberes de otra manera.

---

11. Johann Georg Sulzer (1720-1779), filósofo, pedagogo y traductor de Hume al alemán, se hizo conocer en la teoría del arte con su obra *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (1771-1774). En la primera *Crítica* ya es mencionado como ejemplo de hombre reflexivo y eminente (cf. *Kr* V, A 711, B 769). La carta aludida aquí por Kant fue probablemente la que Sulzer le remitió el 8 de diciembre de 1770 (cf. Ak. X, 111 y ss.). *[N. T.]*

por casualidad, pero también desembocan con suma frecuencia en el mal.

De lo dicho resulta que todos los conceptos morales tienen su sede y origen plenamente a *priori* en la razón, y ello tanto en la razón humana más común como en aquella que alcance las más altas cotas especulativas; resulta también que dichos principios no pueden ser abstraídos a partir de un conocimiento empírico y por ello mismo meramente contingente; resulta asimismo que en esa pureza de su origen reside justamente su dignidad para servirnos como supremos principios prácticos; resulta igualmente que al añadir algo empírico sustraemos esa misma proporción a su auténtico influjo y al valor ilimitado de las acciones; resulta que no lo exige únicamente la mayor necesidad desde un punto de vista teórico,
[A 35] cuando atañe simplemente a la especulación, | sino que también es de la máxima importancia tomar sus conceptos y leyes de la razón pura, exponiéndolos puros y sin mezcla, e incluso también es de la máxima importancia determinar el contorno de todo ese conocimiento racional práctico, pero puro, esto es, la capacidad global de la razón práctica pura, pero sin hacer depender aquí a los principios de la peculiar
<Ak. IV, 412> naturaleza de la razón humana, \ tal como lo permite y hasta en ocasiones encuentra necesario la filosofía especulativa, sino que, justamente porque las leyes morales deben valer para cualquier ser racional, se deriven dichas leyes de los conceptos universales de un ser racional en general, y de este modo se presente primero toda moral como algo absolutamente inde-

pendiente de la antropología, de la que precisa para su *aplicación* a los hombres (lo cual se puede hacer muy bien en este tipo de conocimientos totalmente separados), exponiendo la moral como filosofía pura, o sea, como metafísica, habida cuenta de que, sin estar en posesión de dicha metafísica, no sólo sería vano determinar exactamente para el enjuiciamiento especulativo lo moral del deber en todo cuanto es conforme al mismo, sino que también resultaría imposible dentro del uso común práctico, sobre todo en lo que atañe al aleccionamiento moral, asentar las costumbres en sus auténticos principios y promover con ello intenciones morales puras, para injertarlas en los ánimos en pro de un mundo mejor. |

Mas para proseguir ascendiendo los escalones naturales del presente tratado, no simplemente desde el enjuiciamiento moral común (que aquí es muy digno de atención) al filosófico, como ya ha tenido lugar, sino desde una filosofía popular, que no puede sino avanzar a tientas por medio de los ejemplos, hasta la metafísica (que no se deja retener por nada empírico y al tener que medir el conjunto global del conocimiento racional de tal índole llega en todo caso hasta las ideas, donde los ejemplos mismos nos abandonan), tenemos que observar y describir claramente la capacidad racional práctica desde sus reglas de determinación universales hasta allí donde surge de tal facultad el concepto del deber. [A 36]

Cada cosa de la naturaleza opera con arreglo a leyes. Sólo un ser racional posee la capacidad de obrar *según la representación* de las leyes o con arreglo a principios

del obrar, esto es, posee una *voluntad.* Como para de-
rivar las acciones a partir de leyes se requiere una *ra-
zón,* la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si
la razón determina indefectiblemente a la voluntad,
entonces las acciones de un ser semejante que sean re-
conocidas como objetivamente necesarias lo serán tam-
bién subjetivamente, es decir, la voluntad es una capa-
cidad de elegir *sólo aquello* que la razón reconoce
[A 37] independientemente de la inclinación | como práctica-
mente necesario, o sea, como bueno. Pero si la razón
por sí sola no determina suficientemente a la voluntad
y ésta se ve sometida además a condiciones subjetivas
(ciertos móviles) que no siempre coinciden con las ob-
<Ak. IV, 413> jetivas, en \ una palabra, si la voluntad no es *de suyo*
plenamente conforme con la razón (como es el caso
entre los hombres), entonces las acciones que sean re-
conocidas como objetivamente necesarias serán subje-
tivamente contingentes y la determinación de una vo-
luntad semejante con arreglo a leyes objetivas supone
un *apremio,* es decir, la relación de las leyes objetivas
para con una voluntad que no es del todo buena será
ciertamente representada como la determinación de la
voluntad de un ser racional por fundamentos de la ra-
zón, si bien esa voluntad no obedece necesariamente a
estos fundamentos según su naturaleza.

La representación de un principio objetivo, en tanto que resulta apremiante para una voluntad, se llama un mandato (de la razón), y la fórmula del mismo se denomina *imperativo.*

Todos los imperativos quedan expresados mediante un *deber-ser* y muestran así la relación de una ley

objetiva de la razón con una voluntad cuya modalidad subjetiva no se ve necesariamente determinada merced a ello (un apremio). Dicen que sería bueno hacer o dejar de hacer algo, si bien | se lo dicen a una [A 38] voluntad que no siempre hace algo por el hecho de representárselo como bueno. Sin embargo, *bueno,* en términos prácticos, es lo que determina a la voluntad mediante las representaciones de la razón, por ende, no por causas subjetivas, sino objetivas, o sea, por principios que sean válidos para cualquier ser racional en cuanto tal. Se distingue de lo *agradable* o aquello que sólo ejerce influjo sobre la voluntad mediante la sensación basada en causas meramente subjetivas, que sólo valen para el sentido de éste o aquél y no como principio de la razón que vale para todo el mundo*. \ |

* La dependencia que tiene la capacidad desiderativa respecto de las sensaciones se llama «inclinación» y ésta evidencia siempre una menesterosa *necesidad.* Pero la dependencia de una voluntad contingentemente determinable respecto de los principios de la razón se denomina *interés.* Éste sólo tiene lugar por lo tanto en una voluntad dependiente que no siempre es de suyo conforme a la razón; en la voluntad divina no cabe imaginar interés alguno. Pero la voluntad humana también puede *cobrar interés* por algo, sin por ello *obrar por interés.* Lo primero denota el interés *práctico* por la acción, lo segundo el interés *patológico* por el objeto de la acción. Lo primero muestra que la voluntad depende sólo de principios de la razón en sí misma, lo segundo que la voluntad depende de principios de la razón al efecto de la inclinación, puesto que aquí la razón sólo indica la regla práctica sobre cómo remediar la menesterosa necesidad de la inclinación. En el primer caso me interesa la acción, en el segundo el objeto de la acción (en tanto que me resulta \ grato). En el primer <Ak. IV, 414> capítulo hemos visto que en una acción por mor del deber no ha de mirarse al interés hacia el objeto, sino simplemente un interés hacia la acción misma y su principio en la razón (la ley).

<Ak. IV, 414> Así pues, una voluntad perfectamente buena se [A 39] hallaría igualmente bajo leyes objetivas (del bien), pero no por ello cabría representársela como *apremiada* para ejecutar acciones conformes a la ley, porque de suyo, según su modalidad subjetiva, sólo puede verse determinada por la representación del bien. De ahí que para la voluntad *divina* y en general para una voluntad *santa* no valga imperativo alguno: el *deber-ser* no viene aquí al caso, porque el *querer* coincide ya de suyo necesariamente con la ley. De ahí que los imperativos sean tan sólo fórmulas para expresar la relación de las leyes objetivas del querer en general con la imperfección subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, v.g. de la voluntad humana.

Todos los imperativos mandan *hipotética* o *categóricamente*. Los primeros representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para conseguir alguna otra cosa que se quiere (o es posible que se quiera). El imperativo categórico sería el que representaría una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a ningún otro fin.

Como toda ley práctica representa una acción posible como buena y, por ello, como necesaria para un sujeto susceptible de verse determinado prácticamente [A 40] por la razón, | todos los imperativos constituyen fórmulas para determinar la acción que es necesaria según el principio de una voluntad buena de uno u otro modo. Si la acción fuese simplemente buena como medio *para otra cosa,* entonces el imperativo es *hipotético;* si se representa como buena *en sí,* o sea,

como necesaria en una voluntad conforme de suyo con la razón, entonces es *categórico*.

Por lo tanto, el imperativo dice qué acción posible gracias a mí sería buena y representa la regla práctica en relación con una voluntad que no ejecuta inmediatamente una acción por el hecho de ser buena, en parte porque el sujeto no siempre sabe que lo sea y, aun cuando lo supiera, sus máximas bien pudieran ser contrarias a los principios objetivos de una razón práctica.

El imperativo hipotético dice tan sólo que la acción es buena para algún propósito *posible* o *real*. En el
primer \ caso es un principio *problemático*-práctico y <Ak. IV, 415>
en el segundo *asertórico*-práctico. El imperativo categórico que, sin referirse a ningún otro propósito, declara la acción como objetivamente necesaria de suyo, al margen de cualquier otro fin, vale como un principio *apodíctico*-práctico. |

Lo que sólo es posible merced a las fuerzas de al- [A 41]
gún ser racional puede uno pensarlo también como posible para alguna voluntad, y por eso los principios de la acción son de hecho infinitos, en tanto que la acción sea representada como necesaria para conseguir un propósito posible y realizable a través suyo. Todas las ciencias contienen alguna parte práctica, la cual consta de problemas relativos a un fin posible para nosotros y de imperativos sobre cómo puede ser alcanzado dicho fin. De ahí que tales imperativos puedan ser llamados de la *habilidad*. La cuestión aquí no es si el fin es razonable y bueno, sino solamente lo que uno ha de hacer para conse-

guirlo. Las prescripciones dadas por el médico para hacer sanar de un modo exhaustivo a su paciente y las dadas por un envenenador para matar infaliblemente a ese mismo hombre son de idéntico valor, en tanto que cada cual sirve para realizar cabalmente su propósito. Como en la infancia no se sabe con qué fines nos hará toparnos la vida, los padres intentan hacer aprender a sus hijos una *multiplicidad* de cosas y atienden sobre todo a la *habilidad* en el uso de los medios para toda suerte de fines *discrecionales,* entre los cuales no pueden determinar si alguno podrá llegar a ser realmente en el futuro un fin de su pupilo, al ser siempre posible que alguna vez pudiera tenerlo por tal, y este cuidado es tan grande que normalmente se descuida formar y enmendar el juicio
[A 42] cio relativo al valor | de las cosas que pudieran proponerse como fines.

Con todo, hay *un* fin que puede presuponerse como real en todos los seres racionales (en cuanto les cuadran los imperativos como seres dependientes) y, por lo tanto, existe un propósito que no sólo *pueden* tener, sino que cabe presuponer con seguridad, ya que todos los seres racionales en su conjunto lo *tienen* según una necesidad natural: el propósito de la *felicidad.* El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para la promoción de la felicidad es *asertórico.* No cabe presentarlo simplemente como necesario para un propósito incierto y meramente posible, sino para un propósito que puede presuponerse con seguridad y *a priori* en cual-
<Ak. IV, 416> quier hombre, \ porque pertenece a su esencia. Ahora

bien, la habilidad para elegir los medios relativos al mayor bienestar propio puede ser llamada *prudencia** en el sentido más estricto. | Así pues, el imperativo [A 43] que se refiere a la elección de los medios para la felicidad propia, o sea, la prescripción de la prudencia, sigue siendo siempre *hipotético;* la acción no es mandada sin más, sino sólo como medio para algún otro propósito.

Finalmente hay un imperativo que, sin colocar como condición del fundamento ningún otro propósito a conseguir mediante cierto proceder, manda este proceder inmediatamente. Este imperativo es *categórico.* No concierne a la materia de la acción, y a lo que debe resultar de ella, sino a la forma y al principio de donde se sigue la propia acción, y lo esencialmente bueno de la misma consiste en la intención, sea cual fuere su éxito. Este imperativo puede ser llamado el de la *moralidad.*

El querer según estos tres tipos de principios se diferencia también claramente por la *desigualdad* en el apremio de la voluntad. Para subrayar dicha diferencia creo que ajustándose a su jerarquización se les podría denominar: *reglas* de la habilidad, *consejos* de la

* El término «prudencia» admite una doble acepción según nos refiramos a la «prudencia mundana» o a la «prudencia privada». La primera es la habilidad que posee un hombre para tener influjo sobre los demás en pro de sus propósitos. La segunda es la pericia para hacer converger todos esos propósitos en pro del propio provecho duradero. Esta última es aquella a la que se retrotrae incluso el valor de la primera y de quien se muestra prudente con arreglo a la primera acepción, mas no con respecto a la segunda; sería más correcto decir que es diestro y astuto, pero en suma es imprudente.

prudencia[12] o *mandatos (leyes)* de la moralidad. Pues sólo la *ley* conlleva el concepto de una objetiva *necesidad incondicionada* y por lo tanto válida universal-
[A 44] mente, y los mandatos son | leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de la inclinación. El *consejo* entraña ciertamente necesidad, pero simplemente bajo una condición tan subjetiva como contingente, pudiendo valer sólo si este o aquel hombre cuenta en su felicidad con tal o cual cosa; en cambio el imperativo categórico no se ve limitado por condición alguna y, al ser absolutamente necesario desde un punto de vista práctico, puede ser llamado con entera propiedad un «mandato». También se podría denominar a los primeros imperativos
<Ak. IV, 417> *técnicos* (pertenecientes al arte), a los \ segundos *pragmáticos** (concernientes a la prosperidad) y a los ter-

* Me parece que así se puede definir del modo más exacto el auténtico significado del término *pragmático*. Pues se denomina «pragmáticas» a las *sanciones* que no emanan propiamente del derecho de los Estados, sino de las *providencias* para el bienestar general. Una *historia* es entendida como pragmática cuando nos hace *prudentes*, es decir, instruye al mundo cómo puede procurar su provecho mejor o, cuando menos, tan bien como en tiempos pasados.

---

12. En este punto Kant podría haberse visto influenciado, directa o indirectamente, por los *Memoriales* de Jenofonte, obra en la cual este discípulo de Sócrates atesoró sus recuerdos del maestro, habida cuenta de que dicha obra fue profusamente publicada, traducida y comentada en la Alemania del siglo XVIII. Al menos así lo sugiere Norbert Hinske (cf. «Die "Recthsláge der Klugheit" in Ganzen der *Grundlegung*», en Otfried Höffe [ed.], *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, pp. 140 y ss.). *[N. T.]*

ceros *morales* (relativos a la conducta libre en general, o sea, a las costumbres)[13].

La cuestión a plantear ahora es ésta: ¿Cómo son posibles todos esos imperativos? Esta pregunta no pretende averiguar cómo pueda pensarse la consumación de la acción que manda el imperativo, sino cómo puede ser pensado el apremio de la voluntad que el imperativo expresa en el problema. Cómo es posible un imperativo de la habilidad, es algo que no precisa especial debate. Quien quiere un fin quiere también (en tanto que la razón | ejerce un influjo decisorio sobre sus ac- [A 45] ciones) el medio indispensable para ello que se halla en su poder. Esta proposición es analítica en lo que atañe al querer, pues en el querer un objeto como efecto mío está ya pensada mi causalidad como causa agente, o sea, el uso del medio, y el imperativo extrae el concepto de las acciones necesarias para este fin a partir del concepto de un querer dicho fin (determinar los propios medios de un propósito en liza es algo que sin duda le corresponde a proposiciones sintéticas, pero éstas no conciernen al motivo, el acto de la voluntad, sino a la realización del objeto). Que para dividir una línea en dos partes iguales según un principio seguro tengo que trazar dos arcos cruzados desde sus extremos, lo enseña ciertamente la matemática sólo por proposiciones

13. Esta división tripartita ya era explicada por Kant en sus clases de filosofía moral. «Hay tres tipos de imperativos: un imperativo de la habilidad, uno de la prudencia y uno de la moralidad. Los imperativos de la habilidad son problemáticos, los de la prudencia son pragmáticos y los de la moralidad son morales...» (Cf. *Lecciones de ética,* Ak. XXVII.1, 245 y ss.; Crítica, Barcelona, 1988, pp. 40-42). *[N. T.]*

sintéticas; pero cuando sé que sólo puede darse el efecto pensado a través de tal acción y que, si quiero cabalmente el efecto, también quiero la acción requerida para ello, esto supone una proposición analítica, pues representarme algo como cierto efecto posible de cierta manera gracias a mí y representarme a mí actuando de esa manera con vistas a ello es exactamente lo mismo.

Los imperativos de la prudencia coincidirían enteramente con los de la habilidad y serían igualmen-
[A 46] te analíticos, | siempre que fuera tan sencillo dar un concepto determinado de la felicidad. Pues tanto aquí como allí se diría: quien quiere el fin quiere también (en una necesaria conformidad con la razón) los únicos medios para ello que se hallan en \
<Ak. IV, 418> su poder. Pero, por desgracia, la noción de felicidad es un concepto tan impreciso que, aun cuando cada hombre desea conseguir la felicidad, pese a ello nunca puede decir con precisión y de acuerdo consigo mismo lo que verdaderamente quiera o desee. La causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de felicidad son en suma empíricos, es decir, tienen que ser tomados de la experiencia, siendo así que para la felicidad se requiere una totalidad absoluta, un máximo de bienestar en mis circunstancias actuales y en cualquier circunstancia futura[14]. Sin embargo, es imposible que un ser fini-

14. En la primera *Crítica* Kant daba esta definición: «La felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive,* atendiendo a su variedad, como *intensive,* por lo que atañe a su grado, como también *protensive,* respecto a su duración)» *(Crítica de la razón pura,* A 806, B 834). *[N. T.]*

to, aunque sea extraordinariamente perspicaz y esté tremendamente capacitado, pueda hacerse una idea precisa de lo que realmente quiere. Supongamos que quiera riqueza; ¿cuántas preocupaciones, envidias y asechanzas no se atraería sobre sí merced a ello? Si quisiera tener grandes conocimientos y ser muy perspicaz, acaso esto le dotara tan sólo de una mayor agudeza en su mirada para mostrarle como más horribles unos males que ahora le pasaban desapercibidos y sigue sin poder evitar, o quizá sus apetitos impusieran unas nuevas necesidades a satisfacer. De querer una larga vida, ¿quién le garantiza | que no se trataría de una interminable calamidad? [A 47]
Si quiere al menos tener salud; ¡cuán a menudo los achaques del cuerpo le han mantenido apartado de unos excesos en que le hubiera hecho caer una salud portentosa! Etc., etc. En resumen, no es capaz de precisar con plena certeza lo que le hará realmente feliz, porque para ello se requeriría omnisciencia. Para ser feliz, no se puede obrar según principios bien precisos, sino sólo según consejos empíricos, como los de la dieta, el ahorro, la cortesía, la discreción y otras cosas por el estilo sobre las cuales la experiencia enseña que por término medio suelen fomentar el bienestar. De aquí se sigue que los imperativos de la prudencia, hablando con propiedad, no pueden mandar, es decir, que no pueden presentar objetivamente acciones como práctico-necesarias y han de ser tenidos más bien como recomendaciones *(consilia)* que como mandatos *(praecepta)* de la razón. El problema sobre

cómo determinar precisa y universalmente qué acción promoverá la felicidad de un ser racional es completamente irresoluble; por consiguiente no es posible un imperativo que mande en sentido estricto hacer lo que nos haga felices, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación[15], un ideal que descansa simplemente sobre fundamentos empíricos, de los cuales resultaría vano \
<Ak. IV, 419> esperar que determinen una acción merced a la cual
[A 48] se alcanzase la totalidad de una serie | de consecuencias que de hecho es infinita. Pese a todo, este imperativo de la prudencia sería una proposición analítico-práctica, con tal de admitir que los medios para la felicidad se dejan señalar certeramente; pues sólo se diferencia del imperativo de la habilidad en que mientras para éste el fin es meramente posible, para el de la prudencia ya viene dado; como los dos ordenan el medio para aquello que se presupone ser querido como fin, el imperativo que manda querer los medios a quien quiere el fin es en ambos casos analítico. Por lo tanto, la posibilidad

15. «El concepto de la felicidad –escribirá Kant en su tercera *Crítica*– no es abstraído por el hombre a partir de sus sentidos; es más bien una mera *idea* de un estado, a la que el hombre pretende adecuar dicho estado bajo condiciones meramente empíricas (lo cual es imposible). Él mismo se forja esa idea por medio de su entendimiento, enmarañado con la imaginación y los sentidos; el hombre modifica esta idea con tanta frecuencia que, aun cuando la naturaleza también estuviese totalmente sometida a su arbitrio, no podría adoptar en absoluto ninguna ley determinada, universal y fija, para coincidir con este titubeante fin que cada cual se propone de un modo arbitrario» *(Crítica de la facultad de juzgar,* Ak. V, 430). *[N. T.]*

de semejante imperativo no entraña dificultad alguna.

En cambio, cómo sea posible el imperativo de la *moralidad* es, sin duda, la única pregunta necesitada de una solución, ya que, al no ser hipotético en modo alguno, la necesidad objetivamente representada no puede apoyarse sobre ninguna presuposición, tal como sucedía en los imperativos hipotéticos. Aquí nunca debemos olvidar que no puede estipularse *a través de ningún ejemplo,* esto es, empíricamente, si hay dondequiera que sea un imperativo semejante y siempre cabe recelar de que cualquier imperativo aparentemente categórico bien pudiera ocultar uno hipotético. Por ejemplo, cuando se dice: «No debes prometer con engaño», y uno asume que la necesidad de tal abstención no es un simple consejo para | evitar [A 49] algún otro mal, como si se dijera: «No debes prometer mintiendo para evitar quedar desacreditado si fueras descubierto», sino que, bien al contrario, afirma que una acción de este tipo ha de ser considerada como mala de suyo, entonces el imperativo de la prohibición es categórico; sin embargo, no se puede probar con certeza mediante ningún ejemplo que la voluntad quede aquí determinada simplemente por la ley sin intervenir algún otro móvil, aunque así lo parezca; pues siempre es posible que en secreto pudiera tener algún influjo sobre la voluntad el miedo a la vergüenza o quizá también el oscuro temor a otros peligros. ¿Quién puede demostrar la inexistencia de una causa mediante la experiencia, cuando ésta se limita a enseñarnos que no percibimos dicha causa?

Pero en ese caso el así llamado «imperativo moral», que en cuanto tal se revela como categórico e incondicionado, sería de hecho una prescripción pragmática que nos hace estar atentos a nuestro provecho y nos enseña simplemente a tener éste en cuenta.

Por lo tanto, tendremos que indagar enteramente *a priori* la posibilidad de un imperativo *categórico,* al no
<Ak. IV, 420> contar aquí con la \ ventaja de que su realidad esté dada
< en la experiencia, con lo cual su posibilidad sólo sería necesaria para explicarlo y no para estipularlo. A título provisional hay que comprender lo siguiente: el impera-
[A 50] tivo categórico es el único que se expresa | como una *ley* práctica y los demás pueden ciertamente ser llamados en su conjunto *principios* de la voluntad, mas no leyes; porque lo que es meramente necesario para conseguir un propósito arbitrario puede ser considerado de suyo como contingente, y siempre podemos zafarnos de la prescripción si desistimos del propósito; en cambio el mandato incondicionado no deja libre a la voluntad para tener ningún margen discrecional con respecto a lo contrario y, por tanto, es lo único que lleva consigo esa necesidad que reclamamos a las leyes.

En segundo lugar, en este imperativo categórico o ley de la moralidad también hay una seria dificultad para captar su posibilidad. Se trata de una proposición sintético-práctica* *a priori* y, como comprender

* Asocio con la voluntad el acto *a priori* sin presuponer condición alguna por parte de una inclinación y, por tanto, necesariamente (aunque sólo objetivamente, es decir, bajo la idea de una razón que tuviera pleno control sobre todos los motivos subjetivos). Ésta es una proposición práctica que no deduce analíticamente el

la posibilidad de este tipo de proposiciones entraña una gran dificultad en el conocimiento teórico, puede aceptarse fácilmente que dicha dificultad no será menor en el práctico. |

Ante este problema queremos ensayar primero si [A 51]
acaso el simple concepto de un imperativo categórico no suministre también la fórmula del mismo y ésta contenga la única proposición que pueda ser un imperativo categórico, pues cómo sea posible semejante mandato absoluto, aun cuando sepamos cómo se formula, exigirá un arduo esfuerzo adicional que reservamos para el último capítulo.

Cuando pienso un imperativo *hipotético,* no sé de antemano lo que contendrá, hasta que se me da la condición. Sin embargo, al pensar un imperativo *categórico,* sé al instante lo que contiene. Pues como este imperativo, aparte de la ley, sólo contiene la necesidad de la máxima* de ser conforme \ a esa ley, <Ak. IV, 421>
pero como la ley no entraña condición alguna a la que se vea limitada, no queda nada más salvo la uni-

querer una acción a partir de otra ya presupuesta (pues nosotros no poseemos una voluntad tan perfecta), sino que asocia inmediatamente dicho querer con el concepto de la voluntad, en cuanto voluntad de un ser racional, como algo que no está contenido en tal concepto.

* *Máxima* es el principio subjetivo del obrar y tiene que diferenciarse del *principio objetivo,* o sea, de la ley práctica. La máxima contiene \ la regla práctica que la razón determina conforme a las con- <Ak. IV, 421>
diciones del sujeto (muchas veces a la ignorancia o a las inclinaciones del mismo) y por lo tanto es el principio conforme al cual *obra;* pero la ley es el principio objetivo, válido para todo ser racional, el principio según el cual dicho sujeto *debe obrar,* o sea, un imperativo.

versalidad de una ley en general, universalidad a la
[A 52] que debe ser conforme | la máxima de la acción, y
esta conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario.

Así pues, el imperativo categórico es único y, sin duda, es éste: *obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal.*

Pues bien, si a partir de este único imperativo pueden ser deducidos –como de su principio– todos los imperativos del deber, aun cuando dejemos sin decidir si aquello que se llama deber acaso no sea un concepto vacío, al menos sí podremos mostrar lo que pensamos con ello y lo que quiere decir este concepto del deber.

Como la universalidad de la ley por la cual tienen lugar los efectos constituye aquello que propiamente se llama *naturaleza* en su sentido más lato (según la forma), o sea, la existencia de las cosas en cuanto se ve determinada según leyes universales, entonces el imperativo universal del deber podría rezar también así: *obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza.*

Ahora vamos a enumerar algunos deberes según la
[A 53] usual división de los mismos en deberes | hacia nosotros mismos y deberes hacia otros hombres, en deberes perfectos e imperfectos*.

* Conviene reparar aquí en que me reservo la división de los deberes para una futura *Metafísica de las costumbres* y utilizo la recién mentada de modo discrecional tan sólo para ordenar mis ejemplos. Por lo demás, aquí entiendo por «deber perfecto» aquel que no admite ninguna excepción en provecho de la inclinación, y, en este

1) Alguien que por una serie de infortunios quede sumido en la desesperación y experimente un hastío hacia la vida todavía se halla \ con mucho en posesión <Ak. IV, 422> de su razón como para poder preguntarse a sí mismo si acaso no será contrario al deber para consigo mismo arrebatarse la vida. Que compruebe si la máxima propuesta para su acción pudiera convertirse en una ley universal de la naturaleza. Su máxima sería ésta: «En base al egoísmo adopto el principio de abreviarme la vida cuando ésta me amenace a largo plazo con más desgracias que amenidades prometa». La cuestión es si este principio del egoísmo podría llegar a ser una ley universal de la naturaleza. Pronto se advierte que una naturaleza cuya ley fuera destruir la propia vida por esa misma sensación cuyo destino es | impul- [A 54] sar el fomento de la vida se contradiría a sí misma y no podría subsistir como naturaleza, por lo que aquella máxima no puede tener lugar como ley universal de la naturaleza y por consiguiente contradice por completo al principio supremo de cualquier deber.

2) Otro se ve apremiado por la indigencia a pedir dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar,

sentido, no sólo habría *deberes perfectos* meramente externos, sino también internos, lo cual es contrario al uso terminológico adoptado por alguna escuela[16], mas no pretendo justificarlo aquí, porque resulta indiferente para mi propósito actual si se me concede o no la razón en este punto.

---

16. Kant estaría aludiendo aquí a la tradición representada por pensadores iusnaturalistas tales como Grocio, Pufendorf, Thomasius y J. G. Sulzer. *[N. T.]*

pero también sabe que no se le prestará nada si no promete solemnemente devolverlo en un plazo determinado. Le dan ganas de hacer una promesa semejante, pero todavía tiene suficiente conciencia [moral] como para preguntarse: «¿No es ilícito y contrario al deber remediar así la indigencia?». Suponiendo que con todo se decidiese a ello, la máxima de su acción sería del siguiente tenor: «Cuando me crea sumido en un apuro económico, pediré dinero a crédito y prometeré devolverlo, aunque sepa que nunca sucederá tal cosa». Este principio del egoísmo o de la propia conveniencia quizá pueda conciliarse con mi bienestar futuro, sólo que ahora la cuestión es ésta: «¿Es eso justo?». Transformo por tanto la pretensión del egoísmo en una ley universal y reformulo así la pregunta: «¿Qué pasaría si mi máxima se convirtiera en una ley universal?». Al instante advierto que nunca podría valer como ley universal de la naturaleza ni concor-
[A 55] dar consigo misma, sino | que habría de contradecirse necesariamente. Pues la universalidad de una ley según la cual quien crea estar en apuros pudiera prometer lo que se le ocurra con el designio de no cumplirlo haría imposible la propia promesa y el fin que se pudiera tener con ella, dado que nadie creería lo que se le promete, sino que todo el mundo se reiría de tal declaración al entenderla como una fatua impostura.

3) Un tercero encuentra dentro de sí un talento
<Ak. IV, 423> que con cierto \ cultivo podría convertirlo en un hombre útil para diversos propósitos. Pero sus acomodadas circunstancias le hacen preferir recrearse con los

placeres antes que esforzarse por ampliar y mejorar sus afortunadas disposiciones naturales. Pero todavía se pregunta si, al margen de que su máxima sobre descuidar sus disposiciones naturales coincida de suyo con su propensión hacia lo placentero, se compadece también con aquello que se llama «deber». Entonces advierte que sin duda la naturaleza siempre puede subsistir con arreglo a semejante ley universal, aun cuando el hombre (tal como hacen quienes habitan los mares del sur) deje enmohecer su talento y consagre su vida simplemente a la ociosidad, la diversión y la procreación, en una palabra, al goce; con todo, le resulta imposible *querer* que esto se convierta en una ley universal de la naturaleza o que haya sido depositada como tal dentro de nosotros por el instinto | natural. Pues como ser racional quiere que se de- [A 56] sarrollen en él todas las capacidades, ya que le son dadas y resultan útiles para toda suerte de posibles propósitos.

4) Todavía piensa un *cuarto,* a quien le va bien pero ve que otros (a los cuales él bien podría ayudar) han de luchar con ímprobas dificultades: «¿Qué me importa? ¡Que cada cual sea tan dichoso como el cielo quiera o pueda hacerse a sí mismo, que yo no le quitaré nada ni tan siquiera le envidiaré, sólo que no me apetece contribuir en algo a su bienestar o a su auxilio en la indigencia!». Desde luego, si semejante modo de pensar se convirtiera en una ley universal de la naturaleza, el género humano podría subsistir y, sin duda, mejor todavía que cuando todo el mundo habla mucho de compasión y benevolencia, apresu-

rándose a ejercitarlas ocasionalmente, pero en cambio miente allí donde puede, trafica con el derecho de los hombres o lo quebranta de algún otro modo. Sin embargo, aun cuando es posible que según aquella máxima pudiera sostenerse una ley universal de la naturaleza, es con todo imposible *querer* que un principio semejante valga por doquier como una ley natural. Pues una voluntad que decidiera eso se contradiría a sí misma, al poder darse algunos casos en que precise amor o compasión por parte de otros y en los
[A 57] que, merced a una ley natural emanada | de su propia voluntad, se arrebataría la esperanza de auxilio que desea para sí.

Éstos son algunos de los muchos deberes reales, o al menos que son tenidos como tales por nosotros,
<Ak. IV, 424> cuya deducción[17] a partir del aducido principio \ único salta claramente a la vista. Uno ha de *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal: tal es el canon del enjuiciamiento moral de una máxima en general. Algunas acciones están constituidas de tal modo que su máxima no puede ser *pensada* sin contradicción como ley universal de la naturaleza y mucho menos que uno pueda *querer* que *deba* volverse tal. En otras no cabe detectar esa imposibilidad interna, pero sí resulta imposible *querer* que su máxima sea elevada a la universalidad de una ley natural, porque semejante voluntad

17. Me atengo aquí a la corrección introducida por Haterstein, quien propone leer «deducción» *(Ableitung)* donde se leía «división» *(Abteilung)*. *[N. T.]*

entraría en contradicción consigo misma. Se advierte fácilmente que la primera contradice al deber más estricto (ineludible), la segunda al más lato (meritorio) y así, por lo que atañe al tipo de obligatoriedad (no al objeto de su acción) todos los deberes quedan cabalmente ordenados por estos ejemplos en su dependencia del único principio.

Si ahora nos prestamos atención a nosotros mismos en cada transgresión de un deber, nos encontramos con que | realmente no queremos que nuestra máxi- [A 58]
ma se convierta en una ley universal, pues esto nos resulta imposible, sino que más bien debe permanecer como una ley lo contrario de dicha máxima; sólo nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* a esa ley para nosotros o (también sólo por esta vez) en provecho de nuestra inclinación. Por consiguiente, si nosotros ponderásemos todo desde uno y el mismo punto de vista, a saber, el de la razón, detectaríamos una contradicción en nuestra propia voluntad, a saber, que cierto principio objetivo sea necesario como ley universal y pese a ello no tenga subjetivamente una validez universal, sino que debería prestarse a excepciones. Sin embargo, como en el primer caso consideramos nuestra acción desde el punto de vista de una voluntad enteramente conforme a la razón y luego desde el punto de vista de una voluntad afectada por la inclinación, aquí no se da en realidad contradicción alguna, sino más bien una resistencia de la inclinación frente al precepto de la razón *(antagonismus),* por lo cual la universalidad del principio *(universalitas)* se transforma en una mera validez ge-

neral *(generalitas),* merced a la que el principio práctico
de la razón debe reunirse con la máxima a mitad del
camino. Aun cuando esto no puede justificarse en
nuestro propio juicio imparcial, ello sí demuestra que
reconocemos realmente la validez del imperativo ca-
[A 59] tegórico y sólo nos | permitimos (con todo respeto
hacia esa validez) algunas excepciones que se nos an-
tojan tan insignificantes como acuciantes. \

<Ak. IV, 425> Al menos hemos mostrado que, si el deber es un
concepto cuyo significado debe entrañar una legisla-
ción real para nuestras acciones, éste tan sólo puede
ser expresado en imperativos categóricos, pero de
ningún modo en imperativos hipotéticos; también
hemos expuesto claramente para su uso –lo cual ya es
mucho– el contenido del imperativo categórico que
ha de albergar el principio de todo deber (si tal cosa
existiera). Pero todavía estamos muy lejos de demos-
trar *a priori* que un imperativo semejante tiene lugar
realmente, o sea, que hay una ley práctica que manda
sin más de suyo al margen de cualquier móvil y que la
observancia de esa ley sea un deber.

Con el propósito de llegar a ello es de la máxima
importancia tener presente esta advertencia: que no
tiene ningún sentido querer deducir la realidad de
ese principio a partir de algún *peculiar atributo de la
naturaleza humana*. Pues el deber debe ser una nece-
sidad práctico-incondicionada de la acción; tiene que
valer por lo tanto para todo ser racional (el único ca-
paz de interpretar un imperativo) y *sólo por ello* ha
de ser también una ley para toda voluntad humana.
[A 60] En cambio, lo que se deduzca | a partir de la peculiar

disposición natural de la humanidad, cuanto se deduzca de ciertos sentimientos y propensiones e incluso, si cabe, de una particular orientación que fuese propia de la razón humana y no tuviera que valer necesariamente para la voluntad de todo ser racional, esto es algo que ciertamente puede proporcionarnos una máxima, mas no una ley, puede suministrarnos un principio subjetivo según el cual nos permitimos tener inclinación y propensión a obrar, pero no un principio objetivo conforme al cual quedemos *obligados* a obrar, aun cuando toda nuestra propensión, inclinación y orientación natural estuvieran en contra; es más, la sublimidad y la dignidad interna en un deber quedan tanto más demostradas cuantas menos a favor y más en su contra estén las causas subjetivas, sin que por ello se debilite lo más mínimo el apremio instado por el deber ni disminuya un ápice su validez.

Aquí vemos a la filosofía colocada sobre un delicado criterio que debe ser firme, a pesar de no pender del cielo ni apoyarse sobre la tierra. La filosofía debe probar aquí su lealtad oficiando como garante de sus propias leyes y no como heraldo de aquellas que le susurra un sentido inculcado o quién sabe qué naturaleza tutora, pues estas últimas acaso puedan ser mejor \ que nada en absoluto, mas jamás pueden su- <Ak. IV, 426>
ministrar principios que dicte la razón y hayan de tener una fuente *a priori* que les dote | de su autoridad [A 61]
imperativa: no hay que esperar nada de la inclinación del hombre, sino todo del poder supremo de la ley y del debido respeto hacia ella, o, en caso contrario,

condenar a los hombres al autodesprecio que les hace aborrecerse a sí mismos en su fuero interno.

Por consiguiente, todo cuanto sea empírico no sólo es algo totalmente inservible como suplemento del principio de la moralidad, sino que se muestra sumamente perjudicial para la pureza misma de las costumbres, en las cuales el valor intrínseco de una voluntad absolutamente buena queda realzado por encima de cualquier precio y consiste precisamente en que el principio de la acción se vea libre del influjo ejercido por fundamentos contingentes que sólo puede suministrar la experiencia. Contra esa negligencia o banal modo de pensar que rebusca el principio entre motivaciones y leyes empíricas tampoco cabe promulgar con excesiva frecuencia demasiadas advertencias, porque, para no extenuarse, a la razón humana le gusta reposar sobre tal almohada y, al soñar con simulaciones más melifluas (que sin embargo le hacen estrechar entre sus brazos una nube en vez de abrazar a Juno[18]), suplanta a la moralidad por un híbrido cuyo bastardo parentes-

18. Juno era para los romanos el trasunto de lo que Hera significaba en la mitología griega, la diosa de la luna, la fertilidad y el matrimonio, en cuanto esposa del rey del Olimpo, es decir, del Júpiter latino o el Zeus helénico. El mito griego aludido aquí por Kant es en realidad el de Centauro. Al visitar el Olimpo, Ixión intentó seducir a Hera (Juno) y ésta previno a su marido (Zeus), quien decidió dar a una nube (Nefele) la figura de su mujer; con esta nube Ixión engendró a Centauro, un ser monstruoso que a su vez engendró a los centauros apareándose con las yeguas del monte Pelión. Estos centauros serían el bastardo al que se refiere Kant a continuación; esas criaturas con cuerpo y patas de caballo, pero con pecho, cabeza y brazos de hombre, simbolizaban para el mundo griego los apetitos de la naturaleza animal. *[N. T.]*

co es de muy distinto linaje y que se parece a cuanto uno quiera ver en él, si bien jamás le confundirá con la virtud aquel que haya contemplado una sola vez su verdadero semblante*. |

La cuestión entonces es ésta: ¿Supone una ley necesaria *para todos los seres racionales* enjuiciar siempre sus acciones según máximas acerca de las cuales ellos mismos podrían querer que sirvieran como leyes universales? Si existe una ley tal, ésta ha de hallarse ya vinculada (plenamente *a priori)* con el concepto de la voluntad de un ser racional en general. Mas para descubrir esta vinculación hay que dar un paso más alla, por mucho que uno se resista a ello, y adentrarse en la metafísica, aunque tengamos que adentrarnos en un territorio metafísico distinto al de la filosofía especulativa, cual es la metafísica de las costumbres. \ En una filosofía práctica donde no nos concierne admitir fundamentos de aquello que *sucede*, sino leyes de lo que *debe suceder,* aun cuando nunca suceda, esto es, leyes objetivo-prácticas, no necesitamos emprender una indagación sobre los fundamentos de por qué algo agrada o desagrada, ni sobre cómo el deleite de la mera sensación se diferencia del gusto y si éste se distingue a su vez de un deleite universal de la razón;

[A 62]

<Ak. IV, 427>

* Contemplar el auténtico semblante de la virtud equivale a presentar la moralidad despojada de cualquier aditamento sensible | y todo falso adorno relativo a la recompensa o al amor propio. Mediante un mínimo experimento de su razón, siempre que ésta no esté echada a perder para toda abstracción, cualquiera puede darse cuenta de que la moralidad logra eclipsar todo cuanto parece seducir a las inclinaciones.

[A 63]

no precisamos indagar sobre qué descansa el sentimiento del placer y displacer, ni cómo se originan a partir de ahí apetitos e inclinaciones y finalmente
[A 63] máximas gracias al concurso | de la razón, pues todo eso pertenece a una psicología empírica que constituiría la segunda parte de la teoría de la naturaleza, si se la considera *filosofía de la naturaleza* en tanto que se sustente sobre *leyes empíricas*. Pero aquí se trata de leyes objetivo-prácticas, o sea, de la relación de una voluntad consigo misma, en tanto que dicha voluntad se determina simplemente por la razón y todo cuanto tiene relación con lo empírico queda suprimido de suyo; porque, si la *razón por sí sola* determina la conducta (algo cuya posibilidad queremos pasar a indagar justamente ahora), ha de hacerlo necesariamente *a priori*.

La voluntad es pensada como una capacidad para que uno se autodetermine a obrar *conforme a la representación de ciertas leyes*. Y una facultad así sólo puede encontrarse entre los seres racionales. Ahora bien, *fin* es lo que le sirve a la voluntad como fundamento objetivo de su autodeterminación y, cuando dicho fin es dado por la mera razón, ha de valer igualmente para todo ser racional. En cambio, lo que entraña simplemente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es el fin se denomina *medio*. El fundamento subjetivo del deseo es el *móvil*, mientras que el *motivo* es el fundamento objetivo del querer; de ahí la diferencia entre los fines subjetivos que descansan sobre móviles y los fines objetivos que de-
[A 64] penden de motivos | válidos para todo ser racional.

Los principios prácticos son *formales* cuando hacen abstracción de todo fin subjetivo, pero son *materiales* cuando dan pábulo a esos fines subjetivos y, por lo tanto, a ciertos móviles. Los fines que un ser racional se propone arbitrariamente como *efectos* de su acción (fines materiales) son todos ellos relativos, pues sólo su relación con una peculiar capacidad desiderativa del sujeto les confiere algún valor, y tampoco pueden suministrar principios necesarios \ que valgan para <Ak. IV, 428>
todo querer, es decir, leyes prácticas. De ahí que todos esos fines relativos sólo sean el fundamento de imperativos hipotéticos.

Suponiendo que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* posea un valor absoluto, algo que como *fin en sí mismo* pudiera ser un fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica.

Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional *existe* como un fin en sí mismo, *no simplemente como un medio* para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia | otros seres racionales el hom- [A 65]
bre ha de ser considerado siempre *al mismo tiempo como un fin*. Todos los objetos de la inclinación sólo poseen un valor condicionado, pues, si no se dieran las inclinaciones y las necesidades sustentadas en ellas, su objeto quedaría sin valor alguno. Pero, en cuanto fuentes de necesidades, las inclinaciones mismas distan tanto de albergar un valor absoluto para desearlas

por ellas mismas, que más bien ha de suponer el deseo universal de cualquier ser racional el estar totalmente libre de ellas. Así pues, el valor de todos los objetos *a obtener* mediante nuestras acciones es siempre condicionado. Sin embargo, los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen sólo un valor relativo como medio, siempre que sean seres irracionales, y por eso se llaman *cosas;* en cambio los seres racionales reciben el nombre de *personas* porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio, y restringe así cualquier arbitrio (al constituir un objeto de respeto). Las personas, por lo tanto, no son meros fines subjetivos cuya existencia tiene un valor *para nosotros* como efecto de nuestra acción, sino que constituyen *fines objetivos,* es decir, cosas cuya existencia supone un fin en sí mismo y a decir verdad un fin tal en cuyo lugar no puede ser colocado ningún otro fin al servicio del cual debiera quedar aquél *simplemente* como medio, porque sin ello no encontraríamos en parte alguna nada de ningún valor *absoluto;* pero si
[A 66] todo valor | estuviese condicionado y fuera por lo tanto contingente, entonces no se podría encontrar en parte alguna para la razón ningún principio práctico supremo.

Así pues, si debe darse un supremo principio práctico y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, ha de ser tal porque la representación de lo que supone un fin para cualquiera por
<Ak. IV, 429> suponer un *fin en sí mismo* constituye un \ principio

objetivo de la voluntad y, por lo tanto, puede servir como ley práctica universal. El fundamento de este principio estriba en que *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo.* Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia, y en esa medida supone un principio *subjetivo* de las acciones humanas. Pero así se representa igualmente cualquier otro ser racional su existencia con arreglo al mismo fundamento racional que vale también para mí*; por consiguiente, al mismo tiempo supone un principio *objetivo* a partir del cual, en cuanto fundamento práctico supremo, tendrían que poder derivarse todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será por lo tanto éste: *Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin | y nunca simplemente como medio.* [A 67]

Reiterando los anteriores ejemplos, la cosa quedaría como sigue:

1) Según el concepto del necesario deber para con uno mismo, quien ande dando vueltas alrededor del suicidio[19] se preguntará si su acción puede compadecerse con la idea de la humanidad *como fin en sí mis-*

* Enuncio aquí esta tesis como postulado. En el último apartado se hallarán sus fundamentos.

19. El tema del suicidio es tratado por Kant con bastante detenimiento en sus *Lecciones de ética* (Ak. XXVII, 1-368 y ss.; Crítica, Barcelona, 1988, pp. 188-197) y luego lo retomará en *La metafísica de las costumbres* (Ak. VI, 422-423). *[N. T.]*

mo. Si para huir de una situación penosa se destruye
a sí mismo, se sirve de una persona *simplemente como*
medio para mantener una situación tolerable hasta el
final de la vida. Pero el hombre no es una cosa y, por
lo tanto, no es algo que pueda ser utilizado *simple-*
mente como medio, sino que siempre ha de ser consi-
derado en todas sus acciones como fin en sí. Así pues,
yo no puedo disponer del hombre en mi persona
para mutilarle, estropearle o matarle. (Tengo que sos-
layar aquí una definición más precisa de este princi-
pio para evitar cualquier malentendido: v.g. la ampu-
tación de los miembros para conservarme o el peligro
al cual expongo mi vida para conservarla; esto es algo
que le corresponde a la moral propiamente dicha.)

2) Por lo que atañe al deber necesario u obligato-
rio para con los demás, quien se propone hacer ante
otros una promesa mendaz comprenderá en seguida
[A 68] que quiere servirse de algún otro hombre | *simple-*
mente como medio, sin que dicho hombre implique al
mismo tiempo un fin en sí. Pues es del todo imposi-
ble que aquel a quien quiero utilizar para mis propó-
sitos mediante una promesa semejante pueda estar de
<Ak. IV, 430> acuerdo con mi modo de proceder \ hacia él, y, por
lo tanto, resulta imposible que pueda albergar el fin
de esta acción. Esta contradicción ante el principio de
otros hombres salta a la vista más claramente cuando
se traen a colación ejemplos de agresiones a la liber-
tad y propiedad ajenas. Pues ahí es muy evidente que
quien conculca los derechos de los hombres está de-
cidido a servirse de la persona de otros simplemente
como medio, sin tomar en consideración que en cuan-

to seres racionales deben ser apreciados siempre al mismo tiempo como fines, o sea, como seres que también habrían de poder albergar en sí el fin de esa misma acción*.

3) Atendiendo al deber contingente (meritorio) para consigo mismo no basta que la | acción no contradiga a la humanidad en nuestra persona como fin en sí mismo, también tiene que *concordar con ella.* Ahora bien, en la humanidad existen disposiciones tendentes a una mayor perfección que pertenecen al fin de la naturaleza con respecto a la humanidad en nuestro sujeto; descuidar dichas disposiciones podría muy bien subsistir con el *mantenimiento* de la humanidad como fin en sí mismo, mas no con la *promoción* de tal fin. [A 69]

4) En lo tocante al deber meritorio para con los demás, el fin natural que tienen todos los hombres es su propia felicidad. A decir verdad, la humanidad podría subsistir si nadie contribuyese a la felicidad

* Desde luego, no pienso que pueda servir aquí como pauta o principio el trivial: *quod tibi non vis fieri...*[20]. Pues éste sólo se deriva de aquél, aunque con distintas restricciones; y no puede ser una ley universal, al no contener el fundamento de los deberes para con uno mismo, ni el de los deberes caritativos hacia los otros (pues más de uno aceptaría gustosamente que los demás no debieran hacerle bien alguno, con tal de quedar dispensado de prodigárselo a ellos), ni a la postre el de los deberes obligatorios para con los demás; pues con tal fundamento el criminal argumentaría contra el juez que le castiga, etc.

---

20. «Lo que no quieras que te hagan a ti, no se lo hagas tú a los demás.» Ésta es la llamada «regla de oro», a la que han dado cobijo muchas culturas y religiones; cf., v.g., Mateo, 7, 12, y Lucas, 6, 31. *[N. T.]*

ajena con el propósito parejo de no sustraerle nada; pero esto supone únicamente una coincidencia negativa y no positiva con la *humanidad como fin en sí mismo* si cada cual no se esforzase también tanto como pueda por promover los fines ajenos. Pues los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también *mis* fines en la medida de lo posible, si aquella representación debe surtir en mí *todo* su efecto.

Este principio de la humanidad y de cualquier ser racional en general *como fin en sí mismo* (que supone
<Ak. IV, 431> la máxima condición \ restrictiva de la libertad | de las
[A 70] acciones de cada hombre) no está tomado de la experiencia: 1) por causa de su universalidad, puesto que abarca a todos los seres racionales en general y ser esto algo que ninguna experiencia alcanza a determinar; 2) porque en ese principio la humanidad no es representada (subjetivamente) como fin de los hombres, esto es, como un objeto que uno se fije realmente de suyo como fin, sino como fin objetivo que, cuales fueren los fines que queramos, debe constituir en cuanto ley la suprema condición restrictiva de cualquier fin subjetivo, teniendo que provenir por lo tanto de la razón pura. El fundamento de toda legislación práctica se halla *objetivamente en la regla* y la forma de la universalidad que la capacita para ser una ley (acaso una ley de la naturaleza), según el primer principio, pero se halla *subjetivamente* en el *fin,* según el primer principio. Pero el sujeto de todos los fines es cualquier ser racional como fin en sí mismo, con arreglo al segundo principio; de aquí se sigue ahora el tercer principio práctico de la voluntad, como suprema condición de

la concordancia de la voluntad con la razón práctica universal, la idea *de la voluntad de cualquier ser racional como una voluntad que legisla universalmente.*

Conforme a este principio quedan reprobadas todas las máximas que no puedan compadecerse con la propia legislación universal de la voluntad. Así pues, no se trata tan sólo de que la voluntad quede sometida a la ley, | sino que se somete a ella *como autolegis-* [A 71]
ladora y justamente por ello ha de comenzar a considerársela sometida a la ley (de la cual ella misma puede considerarse como autora).

Los imperativos, según ese modo de representación, o sea, la universal legalidad de las acciones afín a un *orden natural* o la universal *preeminencia teleológica* de los seres racionales en sí mismos, excluían de su autoridad imperativa cualquier mezcla de algún interés como móvil, justamente porque eran representados como categóricos; pero sólo fueron *conjeturados* como categóricos porque había que asumir tales imperativos si se quería explicar el concepto del deber. Mas merced a ello no podía demostrarse que hubiera enunciados prácticos que mandaran categóricamente, ni esto es algo que pueda ocurrir tampoco ahora en este apartado; lo único que sí podía suceder era esto: que la renuncia a todo interés en el querer por mor del deber, como el signo distintivo que diferencia específicamente al imperativo categórico del hipotético, quedara insinuada en
el imperativo mismo \ mediante alguna determina- <Ak. IV, 432>
ción intrínseca, y esto sucedió en la actual tercera fórmula del principio, o sea, en la idea de la volun-

tad de cada ser racional como *voluntad universalmente legisladora.* |

[A 72] Aunque una voluntad *que se halla bajo leyes* bien pudiera estar vinculada a esa ley mediante un interés, cuando pensamos una voluntad semejante resulta imposible que dependa de interés alguno, en tanto que ella misma es legisladora por encima de todo; pues tal voluntad dependiente todavía precisaría ella misma de otra ley que restringiera el interés de su egoísmo a la condición de una validez como ley universal.

Por lo tanto, el principio de toda voluntad humana como *de una voluntad que legisla universalmente a través de todas sus máximas**, si fuese aparejado de exactitud, resultaría *harto conveniente* como imperativo categórico, puesto que a causa de la idea de legislación universal *no se fundamenta sobre interés alguno* y por lo tanto es el único entre todos los imperativos posibles que puede ser *incondicionado;* o aún mejor, enunciándolo al revés, si hay un imperativo categórico (esto es, una ley para cada voluntad de un ser racional), sólo puede mandar hacerlo todo merced a la máxima de su voluntad, como una voluntad que al mismo tiempo pudiera tenerse por objeto a sí misma |
[A 73] como universalmente legisladora, pues sólo entonces el principio práctico y el imperativo al que obedece dicha voluntad es incondicionado, habida cuenta de que no puede tener interés alguno como fundamento.

* Aquí puedo quedar dispensado de aducir ejemplos para ilustrar este principio, pues los que ilustraron inicialmente el imperativo categórico y su fórmula podrían servir aquí a tal fin.

No resulta sorprendente que, si echamos una mirada retrospectiva hacia todos los esfuerzos emprendidos desde siempre para descubrir el principio de la moralidad, veamos por qué todos ellos han fracasado en su conjunto. Se veía al hombre vinculado a la ley a través de su deber, pero a nadie se le ocurrió que se hallaba sometido *sólo a su propia* y sin embargo *universal legislación,* y que sólo está obligado a obrar en conformidad con su propia voluntad, si bien ésta legisla universalmente según el fin de la naturaleza. Pues cuando se le pensaba tan sólo como sometido a una ley (sea cual fuere), dicha ley tenía que comportar \ algún interés como estímulo o coacción, puesto <Ak. IV, 433> que no emanaba como ley de *su* voluntad, sino que ésta quedaba apremiada por *alguna otra instancia* a obrar de cierto modo en conformidad con la ley. Pero merced a esta conclusión totalmente necesaria quedaba perdido para siempre cualquier esfuerzo encaminado a encontrar un fundamento supremo del deber. Pues nunca se alcanzaba el deber, sino una necesidad de la acción sustentada en cierto interés, fuese propio o ajeno. Mas entonces el imperativo tenía que acabar siendo siempre | condicionado y no podía [A 74] valer en modo alguno como mandato moral. Así pues, voy a llamar a este axioma el principio de la *autonomía* de la voluntad, en contraposición con cualquier otro que por ello adscribiré a la *heteronomía.*

El concepto de cada ser racional que ha de ser considerado como legislando universalmente a través de todas las máximas de su voluntad, para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista,

conduce a un concepto inherente al mismo y muy fructífero: el de *un reino de los fines.*

Entiendo por *reino* la conjunción sistemática de distintos seres racionales gracias a leyes comunes. Como las leyes determinan los fines según su validez universal, resultará que, si abstraemos la diversidad personal de los seres racionales y el contenido de sus fines privados, podría pensarse un conjunto de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí cuanto de los propios fines que cada cual pueda ponerse a sí mismo) en una conjunción sistemática, esto es, cabría pensar un reino de los fines que sea posible según los principios citados más arriba.

Pues los seres racionales están todos bajo la ley de que cada cual *nunca* debe tratarse a sí mismo ni tam-
[A 75] poco a cualquier otro | *tan sólo como mero medio, sino siempre y al mismo tiempo como un fin en sí mismo.* Mas de aquí nace una conjunción sistemática de los seres racionales merced a leyes objetivas comunes, esto es, nace un reino que, como dichas leyes tienen justamente por propósito la relación de tales seres entre sí como fines y medios, puede ser llamado un reino de los fines (que, claro está, sólo es un ideal).

Un ser racional pertenece al reino de los fines como *miembro* si legisla universalmente dentro del mismo, pero también está sometido él mismo a esas leyes. Pertenece a dicho reino como *jefe* cuando como legislador no está sometido a la voluntad de ningún otro. \

<Ak. IV, 434> El ser racional tiene que considerarse siempre como legislador en un reino de los fines posible merced a la

libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya sea como jefe. Mas no puede pretender este último puesto simplemente merced a la máxima de su voluntad, sino sólo cuando se trate de un ser plenamente independiente y sin necesidades que limiten su capacidad de adecuarse a la voluntad.

La moralidad consiste, pues, en la relación de cualquier acción con la única legislación por medio de la cual es posible un reino de los fines. Esta legislación tiene que poder ser encontrada | en todo ser racional [A 76]
y tiene que poder emanar de su voluntad, cuyo principio por lo tanto es éste: no acometer ninguna acción con arreglo a otra máxima que aquella según la cual pueda compadecerse con ella el ser una ley universal y, por consiguiente, sólo de tal modo *que la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora*. Si las máximas no son ya necesariamente acordes por su naturaleza con este principio objetivo de los seres racionales, entonces la necesidad de la acción según aquel principio se denomina apremio práctico, esto es, *deber*. El deber no le incumbe al jefe en el reino de los fines, pero sí a cada miembro y ciertamente a todos en igual medida.

La necesidad práctica de obrar según este principio, o sea, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino simplemente en la relación de los seres racionales entre sí, en la cual la voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre al mismo tiempo como *legisladora,* porque de lo contrario no podría pensarse como *fin en sí mis-*

mo. Así la razón refiere cada máxima de la voluntad
como universalmente legisladora a toda otra volun-
tad y también a cualquier acción ante uno mismo, y
esto no por algún otro motivo práctico o algún pro-
[A 77] vecho futuro, sino por la idea de la | *dignidad* de un
ser racional, el cual no obedece a ninguna otra ley sal-
vo la que se da simultáneamente él mismo.

En el reino de los fines todo tiene o bien un *precio*
o bien una *dignidad*[21]. En el lugar de lo que tiene un
precio puede ser colocado algo *equivalente;* en cam-
bio, lo que se halla por encima de todo precio y no se
presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad.

Cuanto se refiere a las universales necesidades e
inclinaciones humanas tiene un *precio de mercado;*
aquello que sin presuponer una necesidad se adecua
<Ak. IV, 435> a cierto gusto, esto es, a una complacencia en \ el sim-
ple juego sin objeto de nuestras fuerzas anímicas, tie-
ne un *precio afectivo;* sin embargo, lo que constituye
la única condición bajo la cual puede algo ser fin en sí
mismo no posee simplemente un valor relativo, o sea,
un precio, sino un valor intrínseco: la *dignidad*.

Ahora bien, la moralidad es la única condición bajo
la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo;
porque sólo a través suyo es posible ser un miembro
legislador en el reino de los fines. Así pues, la morali-
dad y la humanidad, en la medida en que ésta es sus-
ceptible de aquélla, es lo único que posee dignidad.

---

21. Esta distinción se inspira en los estoicos, quienes distinguían entre *pretium* y *dignitas* (cf., v.g., Séneca, *Cartas morales a Lucilio, 71,* 33). *[N. T.]*

La destreza y el celo en el trabajo tienen un precio de mercado; el ingenio, | la imaginación vivaz y el humor [A 78] tienen un precio afectivo; en cambio, la fidelidad en las promesas o la benevolencia por principios (no por instinto) poseen un valor intrínseco. Tanto la naturaleza como el arte no albergan nada que puedan colocar en su lugar si faltasen la moralidad y la humanidad, porque su valor no estriba en los efectos que nacen de ellas, ni en el provecho y utilidad que reporten, sino en las intenciones, esto es, en las máximas de la voluntad que están prestas a manifestarse de tal modo en acciones, aunque no se vean favorecidas por el éxito. Estas acciones no necesitan ninguna recomendación de alguna disposición o gusto subjetivos para contemplarlas con inmediato favor y complacencia, sin precisar de ninguna propensión o sentimiento inmediatos; dichas acciones presentan a la voluntad que las ejecuta como objeto de un respeto inmediato y no se requiere sino razón para *imponerlas* a la voluntad, no para *obtenerlas por astucia,* lo cual supondría una contradicción entre los deberes. Esta valoración permite reconocer el valor de tal modo de pensar como dignidad y lo coloca infinitamente por encima de cualquier precio, con respecto al cual no puede establecerse tasación o comparación algunas sin, por decirlo así, profanar su santidad.

Y ¿qué es entonces lo que autoriza a la buena intención moral o a la virtud a tener tan altas | preten- [A 79] siones? Ni más ni menos que la *participación en la legislación universal* que le procura al ser racional, haciéndole por ello bueno para un posible reino de

los fines, al cual ya estaba destinado por su propia naturaleza como fin en sí mismo, y justamente por ser quien legisla en el reino de los fines, como libre con respecto a todas las leyes de la naturaleza, al obedecer sólo aquellas leyes que se da él mismo y según las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legisla-
<Ak. IV, 436> ción universal (a la que \ simultáneamente se somete él mismo). Pues nada tiene un valor al margen del que le determina la ley. Si bien la propia legislación que determina todo valor ha de poseer por ello una dignidad, o sea, un valor incondicionado e incomparable para el cual tan sólo la palabra *respeto* aporta la expresión conveniente de la estima que ha de profesarle un ser racional. Así pues, la *autonomía* es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.

Las tres citadas maneras de representarse el principio de la moralidad sólo son en el fondo otras tantas fórmulas de una misma ley, cada una de las cuales incorpora dentro de sí a las otras dos. Con todo, sí hay una diferencia en ellas más subjetiva que objetivo-práctica al acercar la razón a la intuición (según una
[A 80] cierta analogía) | y por ello al sentimiento. Todas las máximas tienen:

1) una *forma* que consiste en la universalidad, y en este punto la fórmula del imperativo categórico es expresada así: «Que las máximas han de ser escogidas como si fuesen a valer como leyes universales de la naturaleza»;

2) una *materia,* o sea, un fin, y la fórmula dice que: «El ser racional como fin según su naturaleza y, por

tanto, como fin en sí mismo tendría que servir para toda máxima como condición restrictiva de todo fin meramente relativo y arbitrario»;

3) *una determinación cabal* de todas las máximas mediante dicha fórmula: «Todas las máximas de la propia legislación deben concordar a partir de una legislación propia con un posible reino de los fines, como un reino de la naturaleza»*. El decurso acontece aquí como mediante las categorías de la *unidad* de la forma de la voluntad (de su universalidad), de la *pluralidad* de la materia (de los objetos, es decir, de los fines) y de la *totalidad* del sistema. Pero es mejor que en el *enjuiciamiento moral* uno proceda siempre | según el método más estricto y coloque como fun- [A 81]
damento la fórmula universal del imperativo categórico: *obra según la máxima que pueda hacer de sí al mismo tiempo* \ *una ley universal.* Pero si uno quiere <Ak. IV, 437>
procurar al mismo tiempo un *acceso* a la ley moral, entonces resulta muy útil guiar mediante los tres conceptos nombrados a una y la misma acción y aproximarla con ello tanto como sea factible a la intuición.

Ahora podemos acabar allí de donde partíamos, a saber, el concepto de una voluntad incondicionalmente buena. Es *absolutamente buena* la *voluntad* que no puede ser mala y cuya máxima nunca puede

* La teleología examina la naturaleza como un reino de los fines y la moral considera un posible reino de los fines en cuanto reino de la naturaleza. Allí el reino de los fines es una idea teórica para explicar lo que hay. Aquí es una idea práctica para lo que no es, pero puede verificarse realmente gracias a nuestro hacer o dejar de hacer y justamente conforme a esta idea.

autocontradecirse cuando es convertida en una ley universal. Este principio supone también por tanto una ley suprema: «Obra siempre según aquella máxima cuya universalidad como ley puedas querer a la vez»; ésta es la única condición bajo la que una voluntad nunca puede estar en contradicción consigo misma, y tal imperativo es categórico. Como la validez de la voluntad en cuanto ley universal para acciones posibles guarda analogía con la concatenación universal de la existencia de las cosas según leyes universales, que es lo formal de la naturaleza en general, entonces el imperativo categórico puede expresarse también así: *Obra según máximas que al mismo tiempo puedan tenerse a sí mismas por objetos como leyes*
[A 82] *universales de la* | *naturaleza*. Así está constituida por lo tanto la fórmula de una voluntad absolutamente buena.

La naturaleza racional se exceptúa de las demás por fijarse a sí misma un fin. Éste sería la materia de toda buena voluntad. Pero, como en la idea de una voluntad absolutamente buena sin condición restrictiva alguna (la consecución de este o aquel fin) hay que hacer abstracción de todo fin *a realizar* (como aquello que convertiría a cualquier voluntad en algo sólo relativamente bueno), el fin no ha de ser pensado aquí como un fin a realizar, *sino* como un fin *establecido por cuenta propia,* y, por tanto, tiene que ser pensado sólo negativamente, o sea, como algo contra lo cual no ha de obrarse jamás y que nunca ha de ser apreciado simplemente como medio, sino que ha de ser estimado al mismo tiempo como fin en todo que-

rer. Ahora bien, éste no puede ser otro que el propio
sujeto de todos los fines posibles, dado que éste es al
mismo tiempo el sujeto de una posible voluntad ab-
solutamente buena; pues dicha voluntad no puede,
sin incurrir en contradicción, ser menos estimada
que cualquier otro objeto. El principio «Obra con
respecto a todo ser racional (ya se trate de ti mismo
o de cualquier otro) de tal modo que él valga al mis-
mo tiempo en tu máxima como fin en sí» es en el fon-
do idéntico a éste: «Obra según una máxima que
contenga dentro de sí a la vez su propia \ validez uni- <Ak. IV, 438>
versal para todo ser racional». Pues decir que debo
restringir mi máxima | en el uso de los medios hacia [A 83]
todo fin a la condición de su universalidad como ley
para todo sujeto equivale a decir que el sujeto de los
fines, o sea, el propio ser racional, tiene que ser colo-
cado como fundamento de todas las máximas de las
acciones nunca simplemente como medio, sino como
suprema condición restrictiva en el uso de todos los
medios, es decir, siempre y simultáneamente como
fin.

Sin duda alguna, de aquí se sigue que todo ser racional, como fin en sí mismo, habría de poder considerarse al mismo tiempo como legislador universal con respecto a todas las leyes a las que pueda verse sometido, porque justamente esa pertinencia de sus máximas para una legislación universal es lo que le distingue como fin en sí mismo, e igualmente esta dignidad (prerrogativa) suya por encima de todos los seres simplemente naturales comporta que siempre haya de adoptar sus máximas desde su propio punto

de vista, pero al mismo tiempo haya de asumir también el punto de vista de cualesquiera otros seres racionales como legisladores (a los que por eso se les llama también personas). De tal modo es posible un mundo de seres racionales *(mundus intelligibilis)* como un reino de los fines, y ciertamente por la propia legislación de todas las personas como miembros. En virtud de lo cual, todo ser racional ha de obrar como si merced a sus máximas fuera siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines. El principio
[A 84] formal de esta máxima es éste: | «Obra como si tu máxima fuese a servir al mismo tiempo de ley universal (de todo ser racional)». Un reino de los fines sólo es posible por analogía con un reino de la naturaleza, si bien en el primero todo se rige según máximas o leyes autoimpuestas y en el segundo según leyes de causas eficientes cuyo apremio es externo. Aun cuando se le considere como a una máquina, también al conjunto de la naturaleza, en la medida en que tiene relación con seres racionales como fines suyos, se le otorga por este motivo el nombre de reino de la naturaleza. Este reino de los fines tendría realmente lugar mediante las máximas cuya regla prescribe el imperativo categórico a todos los seres racionales, *si fuesen observadas universalmente* dichas máximas. Ahora bien, aunque el ser racional no pueda contar con que, si él mismo observase puntualmente esa máxima, por ello cualquier otro sería fiel justamente a esa misma máxima, ni tampoco pueda contar igualmente con que el reino de la naturaleza y su ordenación teleológica concuerden con él, en cuanto miembro idó-

neo, en un reino de los fines posible por él mismo, esto es, no pueda contar con que favorezcan su expectativa de felicidad, \ pese a todo, aquella ley que <Ak. IV, 439> dice: «Obra según máximas de un miembro que legisla universalmente para un reino de los fines simplemente posible» mantiene toda su vigencia porque manda categóricamente. Y aquí se halla precisamente la paradoja: al margen de cualquier otro fin o provecho alcanzable a través suyo, | la simple dignidad [A 85] de la humanidad como naturaleza racional, el respeto a una simple idea, debería servir como inexorable precepto de la voluntad, y en esta independencia de las máximas respecto de todos esos móviles consiste su sublimidad y la dignidad de todo sujeto racional a ser un miembro legislador en el reino de los fines; pues de lo contrario tendrían que verse representados tan sólo como sometidos a las leyes naturales de sus necesidades. Aun cuando tanto el reino de la naturaleza como el reino de los fines fuesen pensados cual reunidos bajo un jefe y este último reino dejara por ello de ser una simple idea para cobrar realidad efectiva, tal idea recibiría ciertamente con ello el incremento de un poderoso móvil, mas nunca un aumento de su valor intrínseco; pues, pese a todo, este único legislador omnímodo habría de ser representado siempre tal como él mismo enjuicia el valor de los seres racionales, según tan sólo ese desinteresado proceder suyo que les es prescrito simplemente por aquella idea. La esencia de las cosas no cambia por sus relaciones externas, y aquello que, sin reparar en esto último, constituye el valor absoluto del hombre es

también aquello merced a lo cual ha de ser juzgado por quienquiera que sea, incluido el ser supremo. *Moralidad* es, por tanto, la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la legis-
[A 86] lación universal | posible gracias a sus máximas. La acción que puede compadecerse con la autonomía de la voluntad es *lícita* y la que no concuerde con ella es *ilícita*. La voluntad cuyas máximas coinciden necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad *santa* y absolutamente buena. La dependencia de una voluntad que no es absolutamente buena respecto del principio de autonomía (el apremio moral) supone la *obligación*. Ésta no puede ser aplicada por lo tanto a un ser santo. La necesidad objetiva de una acción por obligación se llama *deber*.

A partir de lo que acabamos de decir, ahora resulta sencillo explicarse cómo es que, aun cuando bajo el concepto del deber pensamos una sumisión bajo la ley, al mismo tiempo nos representamos merced a
<Ak. IV, 440> ello \ una cierta sublimidad y *dignidad* en aquella persona que cumple todos sus deberes. Pues ciertamente no hay sublimidad alguna en esa persona como *sometida* a la ley moral, pero sí la hay en tanto que al mismo tiempo es *legisladora* de dicha ley y sólo por ello está sometida a ella. También hemos mostrado más arriba cómo ni el miedo ni la inclinación, sino exclusivamente el respeto hacia la ley, es el móvil que puede conferir un valor moral a la acción. Nuestra propia voluntad, en la medida en que obraría tan sólo bajo la condición de una legislación universal posible
[A 87] por sus máximas, | esta voluntad posible para noso-

tros en la idea es el auténtico objeto del respeto, y la dignidad de la humanidad consiste justo en esa capacidad para dar leyes universales, aunque con la condición de quedar sometida ella misma a esa legislación.

La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad

La autonomía de la voluntad es aquella modalidad de la voluntad por la que ella es una ley para sí misma (independientemente de cualquier modalidad de los objetos del querer). El principio de autonomía es por lo tanto éste: no elegir sino de tal modo que las máximas de su elección estén simultáneamente comprendidas en el mismo querer como ley universal. Que esta regla práctica sea un imperativo, es decir, que la voluntad de todo ser racional esté vinculada necesariamente a ella como condición, no puede ser probado por el mero análisis de los conceptos de que consta, al tratarse de una proposición sintética; se tendría que superar el conocimiento de los objetos y pasar a una crítica del sujeto, es decir, de la razón práctica pura, pues esa proposición sintética que manda apodícticamente ha de ser reconocida plenamente *a priori;* pero este asunto no es materia propia del presente | capítulo. Sin embargo, que el principio de autonomía pensado sea el único principio de la moral es algo [A 88]
que se deja exponer merced al simple análisis de los conceptos de la moralidad. Pues con ello se descubre

que su principio ha de ser un imperativo categórico, si bien éste no manda ni más ni menos que esa autonomía. \

<Ak. IV, 441> La heteronomía de la voluntad como fuente de todos los principios espurios de la moralidad

Cuando la voluntad busca la ley que debe determinarla *en algún otro lugar* que no sea la idoneidad de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la modalidad de cualquiera de sus objetos, comparece siempre la *heteronomía.* La voluntad no se da entonces la ley a sí misma, sino que quien le da esa ley es el objeto merced a su relación con la voluntad. Esta relación, al margen de que descanse sobre la inclinación o se sustente sobre representaciones de la razón, sólo hace posibles los imperativos hipotéticos: «Debo hacer algo, *porque quiero alguna otra cosa*». En cambio el imperativo moral y, por ende, categórico dice: «Debo obrar así o asá, a pesar de que no quiera ninguna otra cosa». Así por ejemplo, mientras el primero dice: «No debo mentir, si quiero conservar mi reputación», el segundo | dice: «No debo mentir, aunque no me reporte la menor deshonra». El último tiene que hacer abstracción de todo objeto, de suerte que éste no tenga *influjo* alguno sobre la voluntad, a fin de que la razón práctica (la voluntad) no sea una simple administradora del interés ajeno, sino que simplemente demuestre su propia autoridad im-

[A 89]

perativa como legislación suprema. Así pues, yo debo, verbigracia, intentar promover la felicidad ajena, no como si me importase su existencia (ya sea por una inmediata inclinación hacia ello o por alguna complacencia indirecta a través de la razón), sino simplemente porque la máxima que la excluyese no podría verse comprendida en uno y el mismo querer como ley universal.

División de todos los posibles principios de la moralidad a partir del admitido concepto fundamental de la heteronomía

La razón humana, tanto aquí como dondequiera que sea en su uso puro, mientras le falta la crítica, intenta en principio ensayar todos los posibles caminos equivocados, antes de conseguir encontrar el único verdadero.

Todos los principios que cabe adoptar desde este punto de vista son o bien *empíricos* o bien | *racionales*[22]. Los *primeros* parten del principio \ de la *felici-* [A 90] <Ak. IV, 442>

22. En la segunda *Crítica* Kant desarrollará esta división: «Todos los posibles fundamentos para determinar la voluntad son *meramente subjetivos* y por lo tanto empíricos, o bien *objetivos* a la par que racionales; pero ambos pueden ser a su vez *internos* o externos» (*Crítica de la razón práctica,* Ak. V, 39; Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 111). A renglón seguido nos brinda un esquema de todos los principios materiales, ejemplificándolos en autores tales como Crusius, Wolff, Hutcheson, Epicuro, Mandeville o Montaigne (cf. ibíd., Ak. V, 40; p. 112). *[N. T.]*

dad y se edifican sobre un sentimiento físico o sobre un sentimiento moral, mientras que los *segundos* parten del principio de *perfección* y se erigen o bien sobre el concepto racional de dicha perfección como efecto posible, o bien sobre el concepto de una perfección independiente (la voluntad de Dios) como causa determinante de nuestra voluntad.

Los *principios empíricos* no sirven en modo alguno para fundamentar sobre ellos leyes morales. Pues esa universalidad con que las leyes deben valer para todos los seres racionales sin distinción, esa necesidad práctica incondicionada que por ello se les impone, queda suprimida cuando su fundamento es tomado de la *peculiar organización de la naturaleza humana* o de las contingentes circunstancias en que se ve emplazada. Con todo, el principio de la *felicidad propia* es el más reprobable, no simplemente a causa de que sea falso y la experiencia contradiga esa pretensión, como si el bienestar se ajustara siempre a la buena conducta, ni tampoco simplemente porque no contribuya en modo alguno al fundamento de la moralidad, al ser algo por completo diferente hacer a un hombre feliz que hacerlo bueno, pues es muy distinto convertirlo en alguien prudente y atento a su provecho que hacer de él alguien virtuoso; dicho concepto es el más reprobable porque coloca bajo la moralidad móviles que más bien socavan y aniquilan su sublimidad, al colocar
[A 91] en una misma clase a las motivaciones | de la virtud con las del vicio y enseñar tan sólo a hacer mejor el cálculo, suprimiendo así por completo la diferencia específica entre ambas. En cambio, el sentimiento moral, ese pre-

sunto sentido especial* (por trivial que resulte la invocación del mismo, pues quienes no pueden *pensar* creen salir del apuro gracias al *sentir* incluso en aquello que concierne simplemente a las leyes universales, siendo así que por naturaleza los sentimientos se diferencian infinitamente entre sí en el grado, no suministran una medida uniforme del bien y del mal, ni tampoco puede uno juzgar válidamente a otros por medio de su sentimiento) se mantiene sin embargo más próximo a la moralidad y a su dignidad, porque rinde a la virtud el honor de atribuirle *inmediatamente* la complacencia y la más alta estima, sin \ espetarle a la cara que no es su <Ak. IV, 443> belleza, sino sólo el provecho lo que nos une a ella.

Entre los fundamentos *racionales* de la moralidad el concepto ontológico de | *perfección* (por vano, in- [A 92]

* Adscribo el principio del sentimiento moral a la felicidad, porque todo interés empírico promete encontrarse con una contribución al bienestar a través del agrado que algo asegura, ya sea inmediatamente y sin propósito de alcanzar provecho alguno, ya sea con las miras puestas en cierto provecho. E igualmente hay que adscribir el principio de la participación en la felicidad ajena a aquel sentido moral asumido por Hutcheson[23].

23. Francis Hutcheson (1694-1746) es uno de los principales representantes de la teoría del sentido moral que puso en boga la ilustración escocesa, y así se constata en la *Crítica de la razón práctica* (cf. Ak. V, 40; Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 112). Kant manejó las traducciones alemanas realizadas por Johann Heinrich Merck en 1760 y 1762, respectivamente, de sus dos obras principales, a saber, el *Essay on the Nature and Conducte of the Passions and Affections* (1725) y las *Ilustrations on the Moral Sense* (1728). De los escritos de Hutcheson disponemos en castellano de la reciente edición realizada por Julio Seoane Pinilla y que se ha publicado con el título de *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1999). *[N. T.]*

definido e inservible que sea para descubrir dentro del inconmensurable campo de la realidad posible la suma que nos resulte más apropiada, por mucho que dicho concepto posea también una inevitable propensión a dar vueltas en círculo para distinguir específicamente de cualquier otra la realidad de que aquí se trata y tampoco pueda evitar presuponer clandestinamente la moralidad que debe explicar) es, pese a todo, mejor que el concepto teológico, que deriva la moralidad de una omniperfecta voluntad divina, no sólo porque somos incapaces de intuir su perfección y únicamente podemos derivarla de nuestros conceptos, entre los que el de más ilustre linaje es la moralidad, sino porque, si no hacemos esto (lo cual supondría un tosco círculo vicioso en la explicación), el concepto que nos queda de su voluntad a partir de las propiedades de la ambición y el afán de dominio, unidas a las temibles representaciones del poder y el afán de venganza, tendrían que constituir las bases de un sistema de las costumbres que sería justamente el opuesto al de la moralidad.

Pero si yo tuviera que elegir entre el concepto del sentido moral y el de la perfección en general (cuando menos ninguno de los dos causa quebranto alguno a la moralidad, aunque tampoco le sirvan en absoluto como rudimentos para sustentarla), me decantaría
[A 93] por el último |, puesto que al menos este principio sustrae a la sensibilidad el dictamen de la cuestión trasladándolo al tribunal de la razón pura y, aunque dicho tribunal no dictamine aquí nada, a pesar de todo mantiene sin adulterarla esa idea indeterminada

(de una voluntad buena en sí) y deja el camino abierto a una ulterior definición.

Además creo poder quedar dispensado de continuar refutando todos estos conceptos. Esta refutación es tan sencilla que probablemente la captan muy bien incluso quienes por su oficio se ven requeridos a proclamar una de tales teorías (dado que los oyentes no soportan bien el aplazamiento del juicio) y por ello resultaría un trabajo superfluo realizar dicha refutación. Lo más interesante para nosotros aquí es saber que estos principios erigen por doquier como primer fundamento de la moralidad a la heteronomía de la voluntad y que justamente por ello han de malograr necesariamente su fin. \

Dondequiera que un objeto de la voluntad haya de <Ak. IV, 444>
ser colocado como fundamento para prescribir a la voluntad la regla que la determina, dicha regla no es otra cosa que heteronomía; el imperativo está condicionado, a saber: *si* o *porque* uno quiere este objeto, ha de obrar así o asá; por lo tanto, tal imperativo nunca puede mandar moralmente, es decir, categóricamente. Ya sea que el objeto determine a la voluntad mediante la inclinación, como en el principio de la felicidad propia, | o mediante la razón orientada hacia los objetos [A 94]
de nuestro querer posible en general, como en el principio de la perfección, el caso es que la voluntad no se determina jamás a sí misma *inmediatamente* por la representación de la acción, sino sólo a través del móvil que supone para la voluntad el efecto previsto de la acción; *debo hacer algo, porque quiero alguna otra cosa,* y aquí todavía ha de ser colocada como fundamento en

mi sujeto otra ley, según la cual quiero necesariamente esa otra cosa y dicha ley precisa a su vez de un imperativo que restrinja esa máxima. Pues como el impulso que la representación de un objeto posible por nuestras fuerzas según la modalidad natural del sujeto debe ejercer sobre su voluntad pertenece a la naturaleza de dicho sujeto, ya se trate de la sensibilidad (de la inclinación y del gusto) o del entendimiento y de la razón, que se ejercitan con complacencia sobre un objeto según la peculiar organización de su naturaleza, entonces la naturaleza daría propiamente la ley que, como tal, no sólo ha de ser reconocida y demostrada por la experiencia, con lo cual será contingente en sí y por ello no será válida para esa regla apodíctico-práctica que ha de ser la regla moral, sino que es *siempre sólo heteronomía* de la voluntad; la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que ésta le viene dada por un impul-
[A 95] so ajeno mediante | una naturaleza del sujeto afinada para la receptividad de dicho impulso.

Así pues, la voluntad absolutamente buena, cuyo principio ha de ser un imperativo categórico, al mostrarse indeterminada con respecto a cualquier objeto, albergará simplemente la *forma del querer* en general y ciertamente como autonomía, esto es, la propia idoneidad de la máxima de toda buena voluntad para convertirse ella misma en ley universal es la única ley que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional, sin colocar como fundamento de dicha voluntad móvil e interés algunos.

Cómo sea posible semejante proposición sintético-práctica a priori y por qué sea necesaria es un proble-

ma cuya solución no se halla dentro de los confines de la metafísica de las costumbres, siendo así que tampoco hemos \ afirmado aquí su verdad, ni mucho <Ak. IV, 445> menos hemos pretendido tener en nuestro poder una demostración del mismo. Al desarrollar el concepto de moralidad en boga, sólo hemos mostrado que una autonomía de la voluntad está inevitablemente adherida a dicho concepto o más bien oficia como fundamento suyo. Por lo tanto, quien tenga en alguna consideración a la moralidad, y no la considere una idea quimérica desprovista de verdad, tiene que admitir a la par el principio de moralidad introducido. Este | capítulo era por tanto simplemente analítico, al igual [A 96] que el primero. Que la moralidad no sea ninguna fantasmagoría –lo cual se sigue si el imperativo categórico, y con él la autonomía de la voluntad, existe de verdad y de modo absolutamente necesario como un principio *a priori*– requiere un *posible uso sintético de la razón práctica pura,* al que no nos cabe aventurarnos sin anticipar una *crítica* de esa misma capacidad racional, una crítica de la cual en el último capítulo expondremos las líneas maestras de un modo que baste a nuestro propósito. \ |

Tercer capítulo

Tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica pura

<Ak. IV, 446> El concepto de libertad es la clave para explicar [A 97] la autonomía de la voluntad

La *voluntad* es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y *libertad* sería la propiedad de esta causalidad para poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la *determinen;* tal como la *necesidad natural* es la propiedad de la causalidad de todo ser irracional para ver determinada su actividad por el influjo de causas ajenas.

La citada definición de la libertad es *negativa* y por ello infructuosa para comprender su esencia, si bien de ella fluye un concepto *positivo* de libertad tanto más fecundo y fructífero. Como el concepto de una causalidad conlleva el de *leyes* según las cuales mediante algo que llamamos causa ha de ser puesta otra
[A 98] | cosa, a saber, la consecuencia, aunque la libertad no

sea una propiedad de la voluntad según leyes naturales, no es por ello enteramente anómica, sino que más bien ha de ser una causalidad según leyes inmutables, aun cuando éstas sean de muy particular índole; pues de otro modo una voluntad libre sería un absurdo. La necesidad natural era una heteronomía de las causas eficientes, ya que todo efecto sólo era posible según la ley de que otra cosa determine a la causalidad a la causa eficiente; ¿acaso puede entonces ser la libertad \ de la voluntad otra cosa que autonomía, esto es, la <Ak. IV, 447>
propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Mas el enunciado: «La voluntad es en todas las acciones una ley para sí misma» designa tan sólo el principio de obrar conforme a ninguna otra máxima que aquella que también pueda tenerse por objeto a sí misma como una ley universal. Pero ésta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad; por lo tanto, una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son exactamente lo mismo.

Por consiguiente, si se presupone la libertad de la voluntad, la moralidad junto a su principio se sigue de ello por el simple análisis de su concepto. Pese a lo cual dicho principio sigue siendo una proposición sintética: una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima siempre puede contenerse a sí misma | considerada como ley universal, pues mediante [A 99]
el análisis del concepto de una voluntad absolutamente buena no puede ser hallada esa propiedad de la máxima. Pero tales proposiciones sintéticas sólo son posibles porque ambos conocimientos queden

unidos entre sí mediante la vinculación con un tercero en donde se encuentren mutuamente. El concepto *positivo* de libertad procura este tercer término que no puede ser, como en las causas físicas, la naturaleza del mundo sensible (en cuyo concepto vienen a coincidir los conceptos de algo como causa en relación con *otra cosa* como efecto). Lo que sea este tercer término, al que nos remite la libertad y del cual tenemos una idea *a priori,* no se deja pronosticar aquí de inmediato, al igual que tampoco se hace comprender sin más la deducción del concepto de libertad a partir de la razón práctica pura y con ella la posibilidad de un imperativo categórico, sino que aún se requiere cierta preparación.

La libertad tiene que ser presupuesta como atributo de la voluntad en todos los seres racionales

No basta con adjudicar libertad a nuestra voluntad por el motivo que fuere, si no tenemos una razón su-
[A 100] ficiente | para atribuir esa misma libertad a todos los seres racionales. Pues como la moralidad nos sirve de ley simplemente por ser seres *racionales,* entonces ha de valer también para todo ser racional y, como la moralidad tiene que ser deducida exclusivamente a partir de la propiedad de la libertad, entonces la libertad tiene que ser demostrada también como propiedad de la voluntad de todo ser racional y no basta con exponerla desde ciertas pretendidas experiencias
<Ak. IV, 448> \ de la naturaleza humana (si bien esto es absoluta-

mente imposible y únicamente puede ser expuesto *a priori),* sino que ha de ser mostrada como algo perteneciente a la actividad de seres racionales dotados de voluntad. Así las cosas, yo digo: todo ser que no puede obrar sino *bajo la idea de libertad* es por eso mismo realmente libre, esto es, valen para él todas las leyes que se hallan indisociablemente vinculadas con la libertad, tal como si su libertad también fuese dada por libre en sí misma y fuese válida en la filosofía teórica*. Yo afirmo lo siguiente: a todo | ser racional que [A 101] tiene una voluntad también hemos de otorgarle necesariamente aquella libertad bajo la cual obra. Pues en un ser semejante pensamos una razón que es práctica, esto es, que tiene una causalidad con respecto a sus objetos. Mas resulta imposible imaginar una razón que con respecto a sus juicios reciba un encauzamiento diferente al de la propia consciencia, pues entonces el sujeto no adjudicaría la determinación del discernimiento a su razón, sino a un impulso. La razón tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios, independientemente de influjos ajenos, y, por consiguiente, ha de ser considerada por ella misma como libre en cuanto razón práctica o

* Tomo este camino que resulta suficiente para nuestro propósito, el camino de asumir la libertad sólo como fundamento colocado por los seres racionales entre sus acciones simplemente *en la idea,* para no verme obligado a demostrar también la libertad desde un punto de vista teórico. Pues aun cuando esto último quede sin estipular, esas mismas leyes que obligarían a un ser que fuese realmente libre valdrían también para un ser que no puede obrar sino bajo la idea de su propia libertad. Así pues, aquí podemos zafarnos del lastre que pesa sobre la teoría.

como voluntad de un ser racional; es decir, que su voluntad sólo puede ser una voluntad propia bajo la idea de la libertad y, por lo tanto, ésta ha de ser atribuida a todo ser racional.

Acerca del interés inherente a las ideas de la moralidad

Hemos acabado por retrotraer el prefijado concepto de la moralidad a la idea de la libertad, mas no pudimos demostrar esta idea como algo real ni siquiera dentro de nosotros mismos o en la naturaleza huma-
<Ak. IV, 449> na; \ sólo vimos que hemos de presuponerla, si | que-
[A 102] remos imaginarnos un ser en cuanto ser racional y con consciencia de su causalidad respecto a las acciones, es decir, como dotado de una voluntad, y así descubrimos que justo por eso mismo hemos de atribuir a cualquier ser con razón y dotado de voluntad la propiedad de determinarse al obrar bajo la idea de su libertad.

Sin embargo, a partir de la presuposición de estas ideas se ha derivado también la consciencia de una ley para el obrar: que los principios subjetivos de las acciones, o sea, las máximas, hayan de ser asumidas siempre de tal manera que valgan también objetivamente, esto es, como principios universales, y, por lo tanto, puedan servir para nuestra propia legislación universal. Pero, ¿por qué debo someterme a ese principio en cuanto ser racional y debe hacerlo también cualquier otro ser dotado de razón? Quiero conceder

que ningún interés me *impulsa* a ello, pues esto no proporcionaría imperativo categórico alguno; mas con todo he de *cobrar* necesariamente un interés en ello y comprender cómo sucede eso, pues este «deber-ser» supone propiamente un querer que vale para todo ser racional, bajo la condición de que la razón fuera en él práctica sin obstáculo alguno; para seres que, como es nuestro caso, se ven afectados mediante la sensibilidad por móviles de otro tipo y entre los cuales no sucede siempre lo que la razón haría por sí sola, | aquella necesidad de la acción significa tan [A 103]
sólo un «deber-ser» y la necesidad subjetiva difiere de la objetiva.

Se diría que nos limitamos a presuponer la verdadera ley moral en la idea de la libertad o, lo que viene a ser lo mismo, que nos limitamos a presuponer el propio principio de autonomía de la voluntad, sin poder demostrar su realidad ni su necesidad objetiva, pese a lo cual siempre habríamos ganado con ello algo muy importante, porque al menos habríamos definido ese genuino principio con más exactitud de la que suele prodigarse, si bien con respecto a su validez y a la necesidad práctica de someterse al mismo no habríamos adelantado nada; pues no podríamos brindar una respuesta satisfactoria a quien nos preguntase por qué la validez universal de nuestras máximas tomada como una ley tendría que ser la condición restrictiva de nuestras acciones, o en qué fundamos el valor que atribuimos a este tipo de proceder, un valor tan grande que no puede haber en lugar alguno ningún interés más elevado, ni cómo es

<Ak. IV, 450> que merced a ello el hombre cree sentir \ su valor
personal, frente al cual no importa nada el valor de
un estado agradable o desagradable.

Sin duda, descubrimos que podemos cobrar un in-
[A 104] terés en una modalidad personal que no | conlleva
ningún interés acerca del estado, con tal de que aquella modalidad nos capacite para participar de este estado, en el caso de que la razón lo administrara, o sea, que la simple dignidad de ser feliz pueda interesar de suyo, sin el motivo de participar en tal felicidad; pero de hecho este juicio sólo es el efecto de la importancia presupuesta a la ley moral (cuando nos desprendemos de todos los intereses empíricos gracias a la idea de la libertad). Mas todavía no podemos comprender que debamos desprendernos de tal interés, esto es, que debamos considerarnos como libres al obrar y sin embargo sometidos a ciertas leyes, para descubrir simplemente un valor en nuestra persona que pueda resarcir cualquier merma de cuanto procura un valor a nuestro estado, ni tampoco podemos comprender cómo sea esto posible o, por consiguiente, *desde dónde obliga la ley moral.*

Aquí se muestra –hay que confesarlo abiertamente– una especie de círculo vicioso del que no parece haber ninguna escapatoria. Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a esas leyes, porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad, ya que la libertad y la propia legislación de la
[A 105] voluntad son en ambos casos | autonomía, o sea,

conceptos intercambiables; pero justamente por ello el uno no puede ser utilizado para explicar al otro e indicar el fundamento del mismo, sino como máximo sólo para reducir en sentido lógico a un único concepto representaciones aparentemente diversas del mismo objeto (tal como se reducen a su mínima expresión diferentes quebrados de igual contenido).

Pero todavía nos resta una salida, cual es la de indagar si cuando nos pensamos como causas eficientes *a priori* merced a la libertad, no adoptamos algún otro punto de vista que cuando nos representamos a nosotros mismos según nuestras acciones como efectos que vemos ante nuestros ojos.

Hay una observación que no precisa emplear ninguna reflexión sutil y cabe admitir que puede hacerla el entendimiento más común, si bien a su manera me-
diante una oscura \ distinción del discernimiento que <Ak. IV, 451>
dicho entendimiento llama «sentimiento»: todas las representaciones que nos llegan al margen de nuestro arbitrio (como las de los sentidos) sólo nos dan a conocer los objetos tal como nos afectan, con lo cual permanece desconocido para nosotros aquello que puedan ser en sí, y por lo que atañe a este tipo de re-
presentaciones, incluso con la más esforzada | aten- [A 106]
ción y claridad que pueda añadir siempre el entendimiento, nosotros pese a todo logramos con ello el simple conocimiento de los *fenómenos,* nunca de las *cosas en sí mismas.* Tan pronto como es hecha esta distinción (acaso simplemente por la observada diferencia entre las representaciones que nos son dadas

desde otro lugar, y en las que somos pasivos, de aquellas representaciones que nos fabricamos exclusivamente nosotros mismos, y con las que demostramos nuestra actividad), se sigue de suyo que tras los fenómenos ha de admitirse y suponerse alguna otra cosa, que no es fenómeno, a saber, las cosas en sí, aunque, al poder conocerlas tan sólo cómo nos afectan, nos conformemos con no aproximarnos a ellas y no poder saber nunca qué sean en sí. Esto ha de proporcionar una, si bien tosca, distinción entre un *mundo sensible* y el *mundo inteligible,* de los cuales el primero puede ser harto diferente, según la diversa sensibilidad de los múltiples espectadores, mientras el segundo, que sirve de fundamento al primero, permanece siempre idéntico. Al hombre tan siquiera le cabe conocer cómo es él en sí mismo, según el conocimiento que tiene de sí por la sensación interna. Pues como, por decirlo así, él no se crea a sí mismo y no recibe su concepto *a priori,* sino empíricamente, es natural que sólo pueda recabar información de sí a través del sen-
[A 107] tido interno | y, por consiguiente, sólo a través del fenómeno de su naturaleza y el modo como es afectada su consciencia, pese a lo cual, sobre esa modalidad de su propio sujeto compuesta por puros fenómenos, ha de admitir necesariamente otra cosa que subyace como fundamento, a saber, su yo tal como éste pueda estar constituido en sí mismo y, por lo tanto, con respecto a la simple percepción y receptividad de las sensaciones tiene que adscribirse al *mundo inteligible,* pero con respecto a lo que pueda ser en él actividad pura (aquello que no llega a la consciencia por medio de la

afección de los sentidos, sino inmediatamente) ha de adscribirse a ese *mundo inteligible* del que sin embargo no conoce nada más.

Esta misma conclusión ha de pronunciarla el hombre reflexivo acerca de todas las cosas \ que se le pue- <Ak. IV, 452>
den presentar; presumiblemente también quepa hallarla en el entendimiento más común, el cual –como se sabe– es muy proclive a esperar encontrar siempre tras los objetos de los sentidos todavía algo invisible y activo por sí mismo, pero a su vez lo desbarata todo tan pronto como pretende hacer perceptible ese algo invisible, al querer convertirlo en un objeto de la intuición, perdiéndose así cualquier punto de sensatez.

Ahora bien, el hombre encuentra realmente dentro de sí una capacidad por la cual se distingue de todas las demás cosas e incluso | de sí mismo en tanto que [A 108]
se vea afectado por los objetos, y tal cosa es la *razón*. Ésta, como espontaneidad pura, se alza incluso por encima del entendimiento, pues aunque éste supone también espontaneidad y no contiene, como los sentidos, simples representaciones que sólo emergen cuando uno se ve afectado por las cosas (pasivamente por tanto), pese a todo su actividad no puede producir ningún otro concepto que cuantos sirven tan sólo para *poner bajo reglas a las representaciones sensibles* y reunirlas con ello en una consciencia, mas no pensaría nada en absoluto sin ese uso de la sensibilidad; en cambio la razón exhibe bajo el nombre de las ideas una espontaneidad tan pura que sobrepasa con mucho todo cuanto pueda procurarle la sensibilidad, revelando su más ilustre tarea al distinguir entre el

mundo sensible y el mundo inteligible, a la par que indica sus limitaciones al propio entendimiento.

Por ello un ser racional ha de verse a sí mismo, en cuanto *inteligencia* (luego no por el lado de sus fuerzas inferiores), no como perteneciente al mundo sensible, sino al inteligible; por consiguiente, posee dos puntos de vista desde los que puede considerarse a sí mismo y reconocer las leyes del uso de sus fuerzas, y por ende de todas sus acciones, *primero* en tanto que
[A 109] pertenece al mundo sensible | y está bajo las leyes naturales (heteronomía), *segundo* como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan simplemente en la razón.

Como un ser racional, que pertenece al mundo inteligible, el hombre nunca puede pensar la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón ha de atribuirse siempre a sí misma) es la libertad. Con la idea de libertad está indisociablemente unido el concepto de *autonomía,* pero con éste se asocia ese principio universal de la moralidad que sustenta en
<Ak. IV, 453> aquella idea todas las acciones \ de *seres racionales,* tal como la ley de la naturaleza sustenta todos los fenómenos.

Ahora queda desbancada esa sospecha –que antes suscitábamos– de que nuestra inferencia de la autonomía a partir de la libertad y de la ley moral desde la libertad contuviera un círculo vicioso encubierto, esto es, que quizá habíamos asentado la idea de liber-

tad sólo a causa de la ley moral, para luego concluir ésta a partir de la libertad, con lo cual no podríamos dar ningún fundamento de dicha ley moral, sino sólo como petición de un principio que las almas bienintencionadas nos concederán gustosamente, pero que nunca | podríamos establecer como una tesis demostrable. Pues ahora vemos que, cuando nos pensamos como libres, nos trasladamos al mundo inteligible como miembros de él y reconocemos la autonomía de la voluntad, junto con su corolario, que es la moralidad; pero cuando nos pensamos como sometidos al deber, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y a la vez, sin embargo, como miembros de mundo inteligible. [A 110]

¿Cómo es posible un imperativo categórico?

El ser racional se cuenta como inteligencia en el mundo inteligible y, como una causa eficiente que pertenece a ese mundo, denomina *voluntad* a su causalidad. Por otro lado, también cobra consciencia de sí como una parte del mundo sensible, en el cual sus acciones son halladas como simples fenómenos de aquella causalidad; pero la posibilidad de tales acciones no puede ser comprendida por esa causalidad que no conocemos, sino que, en vez de eso, aquellas acciones habrían de ser comprendidas, en tanto que pertenecientes al mundo sensible, como determinadas por otros fenómenos: apetitos e inclinaciones. En cuanto simple miembro del mundo inteligible, todas

mis acciones serían perfectamente conformes al principio de autonomía de la voluntad pura; como simple parte del mundo sensible, todas mis acciones tendrían que ser tomadas como plenamente conformes a la ley natural de los apetitos y las inclinaciones, o sea,
[A 111] | a la heteronomía de la voluntad. (Las primeras se basarían en el supremo principio de la moralidad, las segundas en el de la felicidad.) *Mas como el mundo inteligible entraña el fundamento del mundo sensible y por ende también las leyes del mismo,* dicho mundo intelectual supone una instancia legislativa inmediata con respecto a mi voluntad (que pertenece por entero al mundo inteligible) y también ha de ser pensado como tal, con lo cual habré de reconocerme en cuanto inteligencia, aunque por otra parte me reconozca
<Ak. IV, 454> como un ser \ que pertenece al mundo sensible, sometido a la ley del primero, esto es, a la razón, que alberga esta ley en la idea de libertad, y por lo tanto como sometido a la autonomía de la voluntad; por consiguiente, las leyes del mundo inteligible han de ser consideradas como imperativos para mí y las acciones adecuadas a este principio tienen que ser vistas como deberes.

Y así son posibles los imperativos categóricos, gracias a que la idea de libertad me convierte en un miembro del mundo inteligible; si fuese únicamente tal, todas mis acciones *serían* siempre conformes a la autonomía de la voluntad, mas como quiera que me intuyo al mismo tiempo como miembro del mundo sensible, *deben* ser conformes a dicha autonomía. Este «deber-ser» *categórico* representa una proposi-

ción sintética *a priori,* toda vez que sobre mi voluntad afectada por apetitos sensibles se añade todavía la idea de esa misma voluntad, pero pura en cuanto perteneciente al mundo inteligible, la idea de una voluntad práctica por sí misma que | contiene, según la razón, la suprema condición de aquella otra voluntad afectada por los apetitos sensibles; más o menos como a las intuiciones del mundo sensible se añaden los conceptos del entendimiento, los cuales por sí mismos no significan sino la forma legal en general y de ese modo hacen posibles esas proposiciones sintéticas *a priori* sobre las cuales descansa todo conocimiento de una naturaleza. [A 112]

El uso práctico de la razón humana común confirma la exactitud de esta deducción. No hay nadie, ni tan siquiera el peor de los malvados, con tal de que por lo demás esté acostumbrado a usar la razón, que, si uno le presenta ejemplos de honradez en los propósitos, de constancia en el seguimiento de buenas máximas, de compasión y de benevolencia universal (todo ello asociado con enormes sacrificios de provecho y sosiego), no desee que él pudiera ser asimismo tan bienintencionado. Sólo que no puede conseguirlo muy bien dentro de sí a causa de sus inclinaciones e impulsos, siendo así que pese a ello y al mismo tiempo desea verse libre de semejantes inclinaciones, tan penosas para él. Con ello, el sujeto en cuestión testimonia que, con una voluntad libre de los impulsos de la sensibilidad, se traslada con el pensamiento a un orden de cosas muy distinto al de sus apetitos en el campo de la sensibilidad, dado que de aquel deseo no

puede aguardar ningún placer relativo a los apetitos,
ni por lo tanto ningún estado que satisfaga alguna de
[A 113] sus inclinaciones reales | o imaginarias (pues con ello
la idea misma que le sonsaca ese deseo vería menos-
cabada su excelencia), sino que sólo puede aguardar
un mayor valor intrínseco a su persona. Él cree ser
<Ak. IV, 455> esta \ persona mejor, cuando se traslada al punto de
vista de un miembro del mundo inteligible, algo a lo
que involuntariamente le apremia la idea de libertad,
o sea, la independencia de las *causas* determinantes
del mundo sensible; en ese mundo inteligible cobra
consciencia de una buena voluntad que, según su
propia confesión, constituye para su mala voluntad la
ley cuya autoridad conoce en cuanto la contraviene.
El «deber-ser» moral es propio por tanto de un que-
rer necesario como miembro de un mundo inteligible
y sólo será pensado por él como «deber-ser» en tanto
que simultáneamente se considere como un miembro
del mundo sensible.

El último confín de toda filosofía práctica

Todos los hombres se piensan como libres con arre-
glo a su voluntad. De ahí provienen todos los juicios
relativos a las acciones tal y como éstas hubieran *de-
bido darse,* aun cuando no se *hayan dado*. Sin embar-
go, esta libertad no es un concepto de la experiencia,
ni tampoco puede serlo, porque perdura siempre,
[A 114] aunque la experiencia muestre lo contrario, | de aque-
llas demandas que son representadas como necesa-

rias bajo el presupuesto de la libertad. Por otro lado, es igualmente necesario que todo cuanto sucede sea indefectiblemente determinado según leyes de la naturaleza, y esta necesidad natural tampoco es un concepto de la experiencia, justamente porque conlleva el concepto de necesidad y comporta por lo tanto un conocimiento *a priori.* Pero este concepto de una naturaleza se ve confirmado por la experiencia y tiene que ser inevitablemente presupuesto, si es que debe ser posible la experiencia, o sea, el conocimiento coherente conforme a leyes universales de los objetos de los sentidos. Por eso la libertad sólo es una *idea* de la razón, cuya realidad objetiva es en sí dudosa, pero la naturaleza es un *concepto del entendimiento* que demuestra su realidad con ejemplos de la experiencia y así tiene que demostrarlo necesariamente.

Ahora bien, aquí se origina una dialéctica de la razón, puesto que, con respecto a la voluntad, la libertad que se le atribuye parece hallarse en contradicción con la necesidad natural, y en esa encrucijada la razón, *con un propósito especulativo,* encuentra el camino de la necesidad natural mucho más allanado y utilizable que el de la libertad, siendo así que, pese a todo, *con un propósito práctico,* el sendero de la libertad constituye la única senda sobre la que resulta posible valerse de la propia razón en nuestro \ hacer y <Ak. IV, 456>
dejar de hacer; de ahí que a la filosofía | más sutil le [A 115]
resulte tan imposible como a la razón humana más común el marginar a la libertad mediante argucias. Así pues, la razón ha de presuponer más bien que entre la libertad y la necesidad natural de las mismas ac-

ciones humanas no se hallará contradicción alguna, puesto que no puede renunciar al concepto de naturaleza ni mucho menos al de libertad.

No obstante, esta pseudocontradicción tiene que ser exterminada cuando menos de un modo convincente, aun cuando no pudiera concebirse jamás cómo sea posible la libertad. Pues si el pensamiento de la libertad se autocontradijera o contradijese a la naturaleza, que es igualmente necesaria, entonces la libertad tendría que ser abandonada en aras de la necesidad natural.

Mas es imposible sustraerse a esa contradicción si el sujeto que se tiene por libre se pensara a sí mismo *en igual sentido* o *en idéntica relación* cuando se proclama libre que, con respecto a la misma acción, cuando se sabe sometido a la ley natural. Por eso supone una tarea inexcusable de la filosofía especulativa el mostrar, cuando menos, que su ilusorio engaño respecto de tal contradicción estriba en que pensamos al hombre en muy otro sentido y relación cuando le llamamos libre que cuando le consideramos, en
[A 116] cuanto parte de la naturaleza, como | sometido a las leyes de ésta, y que ambas cosas no sólo *pueden* muy bien darse juntas, sino que también han de ser pensadas *como necesariamente conciliadas* en el mismo sujeto, porque de lo contrario no podría indicarse motivo alguno por el cual debiéramos atosigar a la razón con una idea que, aun cuando puede asociarse *sin contradicción* con otra suficientemente acreditada, nos enreda pese a todo en un asunto que pone en serios aprietos a la razón dentro de su uso teórico. Pero este

deber sólo le incumbe a la filosofía especulativa, para procurar vía libre a la filosofía práctica. Así pues, no queda al antojo del filósofo, si quiere suprimir esa ilusoria contradicción o dejarla intacta; pues en este último caso la teoría sobre este particular sería un *bonum vacans,* del que con todo fundamento puede tomar posesión el fatalista, tras expulsar a toda moral de una propiedad pretendidamente suya que posee sin título alguno.

Sin embargo, todavía no se puede decir que sea aquí donde comienza el confín de la filosofía práctica. Pues arreglar ese litigio no es algo que le corresponda en modo alguno a la filosofía práctica, sino que ésta sólo exige de la razón especulativa que ponga término a ese desacuerdo en que se enreda ella misma con \ las cuestiones teóricas, para que la razón <Ak. IV, 457> práctica tenga paz y seguridad frente a las agresiones externas que pudieran disputarle el suelo donde ella quiere edificar. |

Pero esa legítima pretensión, incluso de la razón [A 117] humana común, a la libertad de la voluntad se funda en la consciencia y la correspondiente presuposición de la independencia de la razón respecto de causas determinantes meramente subjetivas, que en suma constituyen cuanto pertenece simplemente a la sensación y quedan englobadas por tanto bajo el rótulo genérico de «sensibilidad». El hombre, que se considera de tal modo como inteligencia, se sitúa merced a ello en un orden de cosas diferente y en una relación de muy otra especie con los fundamentos determinantes cuando se piensa como inteligencia dotada de

una voluntad y, por consiguiente, de causalidad que cuando se percibe como un fenómeno en el mundo sensible (lo que también es de hecho) y somete su causalidad a leyes de la naturaleza según una determinación externa. Pero en seguida se da cuenta de que ambas cosas pueden tener lugar al mismo tiempo e incluso habría de ser así. Pues no entraña la menor contradicción el que una *cosa inmersa en el fenómeno* (lo cual pertenece al mundo sensible) esté sometida a ciertas leyes, respecto de las cuales ella misma sea independiente *como cosa* o ser *en sí;* sin embargo, que el hombre haya de representarse y pensarse a sí mismo de esa doble manera descansa, por lo que atañe a lo primero, sobre la consciencia de sí mismo como objeto afectado por los sentidos y, por lo tocante a lo segundo, sobre la consciencia de sí mismo como inteligencia, esto es, como independiente de las impresiones sensibles en el uso de la razón (o sea, como perteneciente al mundo inteligible). |

[A 118] Por eso el hombre se atribuye una voluntad que no deja cargar en su cuenta nada de cuanto pertenezca simplemente a sus apetitos e inclinaciones y, en cambio, piensa como posibles a través suyo, e incluso como necesarias, acciones que sólo pueden tener lugar con la postergación de cualquier apetito e incentivo sensibles. La causalidad de tales acciones está en él como inteligencia, así como en las leyes de los efectos y acciones con arreglo a los principios de un mundo inteligible, del cual acaso no sabe nada más que dentro de dicho mundo la ley es dada exclusivamente por la razón, por una razón ciertamente pura e inde-

pendiente de la sensibilidad, sabiendo igualmente
que, como en ese mundo él sólo es un auténtico yo en
cuanto inteligencia (en cambio como hombre sólo es
fenómeno de sí mismo), le corresponden inmediata y
categóricamente, de suerte que aquello hacia lo cual
le incitan inclinaciones e impulsos (toda la naturaleza
del mundo sensible) no puede causar quebranto al-
guno a las leyes de su querer en cuanto inteligencia, \
hasta el punto de que no se responsabiliza de esas in- <Ak. IV, 458>
clinaciones e impulsos y no los imputa a su *auténtico*
yo, esto es, a *su voluntad,* aunque sí se responsabilice
de la indulgencia que pueda prodigar hacia ellas,
cuando les otorga un influjo sobre sus máximas en
detrimento de la ley racional de la voluntad.

Al adentrarse en un mundo inteligible por medio
del *pensar* la razón práctica no traspasa sus confines,
pero sí lo hace cuando pretende *intuirse* o *sentirse*
dentro de dicho mundo inteligible. Lo primero sólo
es un pensamiento | negativo con respecto al mundo [A 119]
sensible, según el cual este último no da ninguna ley
a la razón en la determinación de la voluntad, y sólo
es positivo en este único punto: que esa libertad, en
cuanto determinación negativa, va unida al mismo
tiempo con una capacidad (positiva) e incluso con
una causalidad de la razón, a la que nosotros llama-
mos una voluntad, capacidad para obrar de tal modo
que el principio de las acciones sea conforme a la mo-
dalidad esencial de una causa racional, es decir, a la
condición de que la validez universal de la máxima
sea homologable con la de una ley. Pero si en ese
mundo inteligible la razón práctica fuese a buscar

además un *objeto de la voluntad,* o sea, una motivación, entonces sí traspasaría sus confines y pretendería conocer algo de lo que nada sabe. El concepto de un mundo inteligible sólo es, por lo tanto, un *punto de vista* que la razón se ve obligada a adoptar fuera de los fenómenos *para pensarse a sí misma como práctica,* algo que no sería posible si los influjos de la sensibilidad fuesen determinantes para el hombre, pero que sin embargo es necesario, a no ser que deba negársele al hombre la consciencia de sí mismo como inteligencia y, por lo tanto, como causa racional y activa, o sea, como causa eficiente a través de la razón. Este pensamiento acarrea sin duda la idea de un orden y una legislación distintos a los del mecanismo natural que se halla en el mundo sensible, lo cual hace necesario el concepto de un mundo inteligible (esto es, el conjunto de los seres racionales como cosas en sí mismas), |
[A 120] pero sin la más mínima pretensión de hacer algo más que pensar simplemente con arreglo a su condición *formal,* esto es, conforme a la universalidad de la máxima de la voluntad como ley, o sea, según la autonomía de la voluntad, que es lo único que puede compadecerse con su libertad; en cambio, todas las leyes que están determinadas en torno a un objeto proporcionan una heteronomía que sólo se halla en las leyes naturales y sólo puede concernir al mundo sensible.

Ahora bien, la razón traspasaría todos sus confines si se atreviese a *explicar cómo* pueda ser práctica la ra-
<Ak. IV, 459> zón \ pura, lo cual sería tanto como emprender la tarea de explicar *cómo es posible la libertad.*

Pues no podemos explicar nada salvo lo que podemos reducir a leyes cuyo objeto pueda ser dado en una experiencia posible. Sin embargo, la libertad es una mera idea cuya realidad objetiva no puede ser probada en modo alguno según leyes de la naturaleza, ni tampoco por tanto en alguna experiencia posible; por consiguiente, como a ella misma nunca puede serle atribuido un ejemplo según alguna analogía, la libertad jamás puede ser concebida ni tampoco comprendida. La libertad sólo vale como un presupuesto necesario de la razón en un ser que cree tener consciencia de una voluntad, esto es, de una capacidad diferente de la simple capacidad desiderativa (a saber, la capacidad de determinarse a obrar como inteligencia, o sea, según leyes de la razón, independientemente | de los instintos naturales). Mas allí donde cesa la de- [A 121] terminación según leyes naturales, cesa también toda *explicación* y no queda nada salvo la *apología,* esto es, el rechazo de las objeciones de aquellos que pretenden haber mirado con más profundidad en la esencia de las cosas y por ello declaran sin vacilar que la libertad es imposible. Sólo se les puede mostrar que la contradicción pretendidamente descubierta por ellos aquí no consiste sino en esto: como ellos, para conferir validez a la ley natural en relación con las acciones humanas, hubieron de considerar necesariamente al hombre como fenómeno y ahora, cuando se les pide que deban pensarlo como inteligencia también como cosa en sí misma, siguen considerándolo siempre como fenómeno, la separación de su causalidad (esto es, de su voluntad) de todas las leyes naturales del mundo sen-

sible en uno y el mismo sujeto incurriría ciertamente en una contradicción, pero esa contradicción dejaría de tener lugar si recapacitasen y, como es lo suyo, quisieran confesar que tras los fenómenos todavía habrían de subsistir como fundamento las cosas en sí mismas (aunque ocultas), a cuyas leyes relativas al efecto no se les puede pedir que deban identificarse con aquellas bajo las cuales se hallan sus fenómenos.

La imposibilidad subjetiva de *explicar* la libertad de la voluntad equivale a la imposibilidad de arbitrar y
[A 122] hacer concebible un | *interés*[*] \ que el hombre pueda
<Ak. IV, 460> adquirir por las leyes morales[24]; sin embargo, el hom-

[*] Interés es aquello por lo que la razón se hace práctica, es decir, se vuelve una razón que determina a la voluntad. Por ello sólo respecto del ser racional se dice que adquiere un interés por algo, mientras
<Ak. IV, 460> que las criaturas irracionales sólo sienten impulsos sensibles. \ La razón sólo adquiere un interés inmediato por la acción, cuando la validez universal de la máxima de dicha acción supone un motivo suficiente para determinar a la voluntad. Sólo ese interés es puro. Pero cuando la razón sólo puede determinar a la voluntad mediante algún otro objeto del deseo o bajo la presuposición de un sentimiento particular del sujeto, entonces la razón sólo adquiere un interés mediato por la acción y, como la razón por sí sola no puede descubrir sin experiencia ningún objeto de la voluntad ni tampoco un sentimiento particular que le sirva de motivo, este último interés sólo sería empírico y no un interés puro de la razón. El interés lógico de la razón (de promover sus conocimientos) nunca es inmediato, sino que presupone propósitos de su uso.

---

24. «*El interés moral* supone un interés de la simple razón práctica que sea puro e independiente de los sentidos. [...] una máxima sólo es genuinamente moral cuando descansa sin más sobre el interés que se adopta en el cumplimiento de la ley» *(Crítica de la razón práctica,* Ak. V, 79; Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 172). *[N. T.]*

bre adquiere de hecho un interés por ello y a los rudimentos de tal cosa dentro de nosotros lo llamamos «sentimiento moral», al que algunos han hecho pasar falsamente por la pauta de nuestro enjuiciamiento moral, toda vez que ha de ser visto más bien como el efecto *subjetivo* que la ley ejerce sobre la voluntad, algo para lo que tan sólo la razón introduce fundamentos objetivos.

Para querer ese «deber-ser» que tan sólo la razón prescribe al ser racional afectado sensiblemente, a la razón le hace falta sin duda una capacidad de *infundir un sentimiento de placer* o de complacencia en el cumplimiento del deber, o sea, una causalidad de | la [A 123]
razón para determinar la sensibilidad conforme a sus principios. Pero es completamente imposible comprender, esto es, hacer concebible *a priori*, cómo un simple pensamiento, el cual no entraña dentro de sí nada sensible, engendre una sensación de placer o displacer; pues ésta es una peculiar especie de causalidad respecto de la cual, como de cualquier causalidad, no podemos definir *a priori* nada en absoluto, sino que acerca de ella hemos de interrogar a la experiencia. Sin embargo, como ésta no puede presentarnos ninguna relación de causa-efecto sino entre dos objetos de la experiencia, pero aquí la razón pura debe ser la causa de un efecto que ciertamente se halla en la experiencia merced a simples ideas (que no proporcionan en modo alguno ningún objeto para la experiencia), entonces la explicación de cómo y por qué nos interesa la *universalidad de la máxima como ley,* o sea, la moralidad, es totalmente imposible para

nosotros los hombres. Lo único cierto es que dicha ley no tiene validez para nosotros *porque interese* (pues esto supone heteronomía y dependencia de la razón práctica respecto de la sensibilidad, es decir, \
<Ak. IV, 461> de un sentimiento que estuviese a su base, con lo cual la razón práctica nunca podría ser legisladora en términos morales), sino que interesa porque vale para nosotros en cuanto hombres, toda vez que ha surgido de nuestra voluntad como inteligencia y, por lo tanto, ha emanado de nuestro auténtico yo; *mas lo que pertenece al simple fenómeno se ve necesariamente subordinado por la razón a la modalidad de la cosa en sí misma.* |

[A 124] Así pues, la pregunta sobre cómo sea posible un imperativo categórico puede ser contestada en tanto que pueda indicarse el único presupuesto bajo el cual es posible dicho imperativo, a saber, la idea de libertad, e igualmente en tanto que pueda comprenderse la necesidad del mencionado presupuesto, lo cual resulta suficiente para el *uso práctico* de la razón, esto es, para convencerse sobre la *validez de tal imperativo* y con ello también de la ley moral, si bien cómo sea posible ese mismo presupuesto es algo que jamás se deja comprender por ninguna razón humana. Sin embargo, al presuponer que la voluntad de una inteligencia es libre, su *autonomía* es un corolario necesario en tanto que única condición formal bajo la cual puede ser determinada dicha voluntad. Presuponer esta libertad de la voluntad (sin contradecir el principio de la necesidad natural en la concatenación de los fenómenos del mundo sensible) no sólo es perfecta-

mente *posible* (tal como puede mostrarlo la filosofía especulativa), sino que para un ser racional consciente de su causalidad mediante la razón, o sea, consciente de una voluntad (distinta de los apetitos), también es *necesario* ponerla como condición práctica en la idea de todas sus acciones arbitrarias, por debajo de cualquier otra condición ulterior. Ahora bien, explicar *cómo* pueda ser práctica por sí misma una razón pura sin otros móviles que cupiera tomar de algún otro lugar, esto es, explicar cómo el simple *principio de la* | *validez universal de todas sus máximas* [A 125] *como ley* (principio que sería la forma de una razón práctica pura), al margen de cualquier materia (objeto) de la voluntad por la que cupiese adquirir previamente algún interés, pueda suministrar por sí misma un móvil y originar un interés que cupiera calificar de *moralmente* puro, o con otras palabras: explicar *cómo pueda ser práctica la razón pura,* es algo para lo que toda razón humana es totalmente incapaz y cualquier esfuerzo destinado a buscar una explicación para ello supondrá un esfuerzo baldío.

Es exactamente lo mismo que si yo intentase averiguar cómo es posible la libertad misma en cuanto causalidad de una voluntad. Pues ahí abandono el fundamento \ de explicación filosófica sin tener nin- <Ak. IV, 462> gún otro. Desde luego, podría revolotear fantasiosamente por el mundo inteligible que resta, el mundo de las inteligencias; sin embargo, aunque acerca de dicho mundo posea una *idea* que tiene buena base, con todo carezco del más mínimo *conocimiento* acerca del mismo, ni tampoco puedo alcanzar jamás ese

conocimiento gracias a todo el empeño de mi natural capacidad racional. Esa idea sólo denota un algo que resta cuando excluyo de los motivos determinantes de mi voluntad todo cuanto pertenece al mundo sensible, simplemente para localizar el principio de las motivaciones tomadas del campo de la sensibilidad y delimitar sus lindes, mostrando con ello que dentro de sí no abarca del todo la totalidad, sino que fuera de sus fronteras hay algo más, si bien yo no pueda conocer
[A 126] ulteriormente | ese plus. Tras segregar toda materia, esto es, el conocimiento de los objetos, de esa razón pura que piensa este ideal no me resta sino la forma, o sea, la ley práctica de la validez universal de las máximas y el pensar la razón conforme a esa ley como posible causa eficiente, en referencia a un mundo inteligible puro, es decir, como causa determinante de la voluntad; aquí el móvil tiene que brillar por su ausencia y esa misma idea de un mundo inteligible tendría que ser el móvil o aquello por lo que la razón adquiere primordialmente un interés; pero hacer esto concebible supone justamente el problema que no podemos resolver.

Aquí se halla entonces el confín más lejano de toda indagación moral, si bien el determinarlo es también de una gran importancia para que, por un lado, la razón no busque en el entorno del mundo sensible, de un modo perjudicial para las costumbres, la motivación suprema y un interés concebible pero empírico, mas esa delimitación también tiene su importancia para que, por otro lado, la razón tampoco bata impotente sus alas en el espacio para ella vacío de los con-

ceptos transcendentes, bajo el nombre de mundo inteligible, sin moverse del sitio y extraviándose entre quimeras. Por lo demás, la idea de un mundo inteligible puro, entendido como un conjunto de todas las inteligencias al que pertenecemos nosotros mismos en cuanto seres racionales (aunque por otra parte seamos al mismo tiempo miembros del mundo sensible), sigue persistiendo siempre como una idea útil y lícita al efecto de una fe | racional, aun cuando todo [A 127] saber tenga su término en los confines de dicha idea, para producir un vivo interés por la ley moral dentro de nosotros, gracias al magnífico ideal de un reino universal de *fines en sí mismos* (seres racionales), al cual nosotros sólo podemos pertenecer como miembros, cuando nos cuidamos de proceder \ según máxi- <Ak. IV, 463> mas de la libertad como si fueran leyes de la naturaleza.

Observación final

El uso especulativo de la razón, *a propósito de la naturaleza,* acarrea la necesidad absoluta de alguna causa suprema *del mundo;* el uso práctico de la razón, *a propósito de la libertad,* acarrea también una necesidad absoluta, pero sólo *de las leyes de las acciones* de un ser racional en cuanto tal. Supone un *principio* esencial de cualquier uso de nuestra razón el impulsar su conocimiento hasta la consciencia de su necesidad (ya que sin ésta no sería un conocimiento de la razón). Pero también supone una *limitación* igual-

mente esencial de esa misma razón que no pueda comprender la *necesidad* de cuanto existe o tiene lugar, ni de lo que debe suceder, si no se pone como fundamento una *condición* bajo la cual eso existe, tiene lugar o debe tenerlo. De este modo, merced a esa
[A 128] continua demanda por la | condición, la satisfacción de la razón queda constantemente aplazada. De ahí que la razón busque sin descanso lo necesario-incondicionado y se vea forzada a conjeturarlo sin ningún medio para hacérselo concebible, dándose por contenta con tal de que pueda descubrir el concepto que se avenga con esa hipótesis. Por lo tanto, el que la razón no pueda hacer concebible una ley práctica incondicionada (como ha de serlo el imperativo categórico) conforme a su necesidad absoluta no es algo que suponga una censura para nuestra deducción del principio supremo de la moralidad, sino más bien un reproche que habría de hacerse a la razón humana en general; el hecho de que no quiera hacer esto mediante una condición, o sea, por medio de algún interés colocado como fundamento, es algo que no puede serle afeado, porque entonces no sería una ley moral, esto es, una ley suprema de la libertad. Y así nosotros no concebimos ciertamente la incondicionada necesidad práctica del imperativo moral, pero sí concebimos su *misterio,* lo cual es todo cuanto en justicia puede ser exigido de una filosofía que, en materia de principios, aspira a llegar hasta los confines de la razón humana.

Apéndices

1. Bibliografía

A) Ediciones alemanas manejadas

1. *Kants Werke. Akademie Textausgabe* (edición de Paul Menzer), Berlín, Walter de Gruyter, 1977; vol. IV, pp. 387-463. [*Kants gesammelte Schriften,* hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, vol. IV, Berlín, 1903.]
2. KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (edición de Bernd Kraft y Dieter Schönecker), Hamburgo, Felix Meiner, 1999. [Sustituye a la edición clásica de Karl Vorländer (Leipzig, Felix Meiner, 1906).]
3. KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (edición de Wilhelm Weischedel), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978 (vol. VII de *Immanuel Kant. Werkausgabe*). [1.ª ed. en Insel Verlag, Wiesbaden, 1956.]

B) Versiones castellanas de la *Grundlegung*

1. KANT, Emmanuel, *Crítica de la razón práctica, precedida de los Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (traducción –del francés– de Alejo García Moreno), Madrid, Librerías de Francisco Saavedra y Antonio Novo, 1876.
2. KANT, M., *Fundamentos de una metafísica de las costumbres* (traducción de Antonio Zozoya), Madrid, Sociedad General Española, 1881.
3. KANT, Manuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Filosofía moral* (traducción del alemán de Manuel García Morente), Madrid, Calpe, 1921.
   * Esta traducción ya clásica (la primera fiable y hecha directamente a partir del original alemán) fue reimpresa en muchas ocasiones, tanto antes como después de aparecer en la colec-

ción Austral de Espasa Calpe (donde fue publicada entre 1946 y 1983); y también apareció varias veces en la editorial Porrúa (viéndose precedida en este caso por una introducción de Francisco Larroyo). Juan Miguel Palacios la editó posteriormente, subsanando las erratas tipográficas e introduciendo algunas notas, en la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País (Madrid, 1992). Esta última edición ha sido recuperada hace poco por Javier Echegoyen Olleta y Miguel García-Baró para la editorial Mare Nostrum (Madrid, 2000).

4. KANT, *Cimentación para la metafísica de las costumbres* (traducción del alemán y prólogo de Carlos Martín Ramírez), Madrid/Buenos Aires/México, Aguilar, 1961.
5. KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción de Ángel Rodríguez Luño), Madrid, Editorial Magisterio Español, 1977.
6. KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (edición de Luis Martínez de Velasco), Madrid, Espasa Calpe, 1990.
   * El autor del prólogo tiene muy en cuenta la traducción de Morente, aunque tal circunstancia no se reconozca de modo explícito.
7. KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción, estudio y notas de Norberto Smilg Vidal), Madrid, Santillana, 1996.
8. KANT, Immanuel *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (edición bilingüe y traducción de José Mardomingo), Barcelona, Editorial Ariel, 1996.

C) Textos kantianos editados por el traductor

1. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica* (edición de Roberto R. Aramayo), Madrid, Alianza Editorial (El libro de bolsillo, Humanidades/Filosofía H 4411), 2000; reimp. 2001.
   * *Kritik der praktischen Vernunft* [1788; Ak. V, 1-292].
2. KANT, Immanuel, *Lecciones de ética* (introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo; traducción castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero), Barcelona, Crítica, 1988.
   * El texto se fijó cotejando la *Moralphilosophie Collins* [1974; Ak. XXVII.1, 237-473] y *Eine Vorlesung Kants über Ethik* (hrsg. von Paul Menzer), Berlín, 1924.
3. *Kant. Antología* (edición de Roberto Rodríguez Aramayo), Barcelona, Ediciones Península (Colección textos cardinales, 14), 1991.

* Es una selección del *Nachlaß* kantiano, cuyo contenido es el siguiente:
3.1. Reflexiones sobre filosofía moral, filosofía del derecho y filosofía de la religión [Ak. XIX].
3.2. Reflexiones sobre antropología [Ak. XV].
3.3. Reflexiones sobre metafísica [Ak. XV].
3.4. Reflexiones sobre lógica [Ak. XVI].
3.5. Acotaciones a las «Observaciones sobre lo bello y lo sublime» [Ak. XX].
3.6. Borradores del prólogo a la primera edición de «La religión dentro de los límites de la mera razón» [Ak. XX, 426-440].
3.7. Trabajo preliminar de «Acerca del uso de principios teleológicos en filosofía» [Ak. XXIII, 75-76].
3.8. Trabajos preparatorios de «En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"» [Ak. XXIII, 127-134].
3.9. Trabajos preparatorios de la segunda sección de «El conflicto de las Facultades» [Ak. XXIII, 455-459].

4. KANT, Immanuel, *Antropología práctica* (edición preparada por Roberto Rodríguez Aramayo), Madrid, Editorial Tecnos (Colección clásicos del pensamiento, 74), 1990.
   * Esta segunda parte del manuscrito *Mrongovius* (1785) de las *Lecciones sobre Antropología* fue publicada en castellano siete años antes que la versión original [1997; Ak. XXV.2, 1367-1429].
5. KANT, Immanuel, *El conflicto de las Facultades. En tres partes* (con epílogo de Javier Muguerza), Madrid, Alianza Editorial, 2003.
6. KANT, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo; traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo), Madrid, Editorial Tecnos (Colección clásicos del pensamiento, 36), 1987 (reimp. 1994).
   * Se reúnen aquí estos cinco textos:
   6.1. «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita» (1784) [Ak. VIII, 15-31].
   6.2. «Recensiones sobre la obra de Herder *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*» (1785) [Ak. VIII, 43-66].
   6.3. «Probable inicio de la historia humana» (1786) [Ak. VIII, 107-123].
   6.4. «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor» (1797) [Ak. VIII, 79-94].

7. KANT, Immanuel, *Teoría y práctica* (estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo; traducción de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo), Madrid, Editorial Tecnos (Colección clásicos del pensamiento, 24) 1986 (reimps. 1993 y 2000).
   * Aquí se presentan estos dos opúsculos:
   7.1. «En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"» (1793) [Ak. VIII, 273-313]. Versión castellana de Roberto R. Aramayo y Francisco Pérez.
   7.2. «Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía» (1797) [Ak. VIII, 423-430]. Versión castellana de Juan Miguel Palacios.
8. KANT, Inmanuel, «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?» (versión castellana y comentario de Roberto R. Aramayo), en *Isegoría* 25 (diciembre 2001).
9. KANT, Immanuel, *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia,* Alianza Editorial, Madrid, 2004.
10. KANT, Immanuel, *Crítica del discernimiento (o de la facultad de juzgar),* Alianza Editorial, Madrid, 2012.

D) Otras obras de Kant sobre filosofía moral

[1793] *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa), Madrid, Alianza Editorial (El libro de bolsillo, Humanidades/Filosofía H 4427), 2001.
[1795] *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico* (edición de Jacobo Muñoz), Madrid, Biblioteca Nueva (Clásicos del pensamiento, 1), 1999.
[1797] *La Metafísica de las costumbres* (estudio preliminar de Adela Cortina Orts; traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho), Madrid, Editorial Tecnos (Colección clásicos del pensamiento, 59), 1989.
[1798] *Antropología, en sentido pragmático* (versión española de José Gaos), Madrid, Alianza Editorial (El libro de bolsillo, 1526), 1991.

E) Repertorios bibliográficos en castellano

GRANJA CASTRO, Dulce María, *Kant en español: elenco bibliográfico,* México, UAM/UNAM, 1997.

F) Estudios acerca del pensamiento ético kantiano

ACTON, Harry B., *Kant's Moral Philosophy,* Hong-Kong, The Macmillan Press, 1979.

ALLISON, Henry E., *Kants Theory of Freedom,* Cambridge, 1990.

ALBRECHT, Michael, «Kants Maximenethik und ihre Begründung», *Kant-Studien* 85 (1994), pp. 129-146.

ARAMAYO, Roberto R., *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar,* Madrid, Edaf, 2001.

– *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant* (pról. de Javier Muguerza), Madrid, Tecnos, 1992.

– *La quimera del Rey Filósofo (Los dilemas del poder, o el peligroso idilio entre lo moral y la política),* Madrid, Taurus, 1997; cap. V, pp. 117-132.

– *Para leer a Schopenhauer,* Madrid, Alianza Editorial, 2001; especialmente los epígrafes 2.3. y 3.6.

– MUGUERZA, Javier, y ROLDÁN, Concha (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de «Hacia la paz perpetua» de Kant,* Madrid, Tecnos, 1996.

ARAMAYO, Roberto R., y ONCINA, Faustino (eds.), *Ética y antropología: un dilema kantiano (En los bicentenarios de la «Metafísica de las costumbres» y la «Antropología en sentido pragmático»),* Granada, Comares, 1999.

AUBENQUE, Pierre, «La prudencia en Kant», apéndice 3 de *La prudencia en Aristóteles,* Barcelona, Crítica, 1999 (pp. 212-240).

BAKER, Judith, «Counting Categorical Imperatives», *Kant-Studien* 79 (1988), pp. 389-406.

BAUMGARTEN, Hans-Ulrich, y CUSTA, Held (eds.), *Systematische Ethik mit Kant,* Alber Verlag, Múnich, 2001.

BECK, Lewis Withe, *Kant's Kritik der praktischen Vernunft* (in Deutschen übersetz von Karl-Heinz Ilting), Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1995.

BIELEFELD, Heiner, *Kants Symbolik. Ein Schlüssel zur Kantischen Freiheitsphilosophie,* Friburgo, Alber Verlag, 2001.

BITTNER, Rüdiger, *Mandato moral o autonomía,* Barcelona, Alfa, 1988.

BRANDT, Reinhard, *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología* (traducción y prólogo de Gustavo Leyva), México, Biblioteca de signos, 2001.

CASSIRER, Ernst, *Kant. Vida y doctrina* (traducción de Wenceslao Roces), México, FCE, 1968.

CASSIRER, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe, Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces* (edición de Roberto R. Aramayo), FCE, Madrid, 2007.

COHEN, Hermann, *Kants Begründung der Ethik,* Berlín, 1910.
DELBOS, Victor, *La philosophie pratique de Kant,* París, 1904.
DENIS, Lara, *Moral self-regard: Duties to Onself in Kant's Moral Theory,* Nueva York y Londres, Garland Publishing, 2001.
FOUILLÉ, Alfred, «Kant a-t-il éstabli l'existence du devoir?», *Revue de la Métaphysique et de Morale* 12 (1904), pp. 493-523.
GARCÍA MORENTE, Manuel, *Introducción a la filosofía de Kant,* Madrid, Espasa Calpe, 1975.
GLASS, Ronald, «The Contradictions in Kant's Examples», *Philosohical Studies* 22 (1971), pp. 65-70.
GOLDMANN, Lucien, *Introducción a la filosofía de Kant,* Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
GÓMEZ CAFFARENA, José, *El Teísmo moral de Kant,* Madrid, Cristiandad, 1983.
GONZÁLEZ VICEN, Felipe, *La filosofía del Estado en Kant,* La Laguna, 1952.
GUEVARA, Daniel, *Kant's theory of moral motivation,* Boulder (Conn.), Westview Press, 2000.
GUISÁN, Esperanza (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana,* Barcelona, Anthropos, 1988.
GUNKEL, Andreas, *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit,* Stuttgart, 1989.
HARRIS, N. G. E., «Imperfect Duties an Conflicts of the Will», *Kant-Studien* 79 (1988), pp. 33-42.
HENRICH, Dieter, «Über Kants früheste Ethik», *Kant-Studien* 54 (1963), pp. 404-431.
HILL, Thomas E. Jr., *Dignity and Practical Reason ins Kant's Moral Theory,* Ithaca, 1992.
KEMP, J., «Kant's Examples of the Categorical Imperative», *The Philosophical Quarterly* 8 (1958), pp. 63-71.
KERSTING, Wolfgang, «Kann die Kritik der praktischen Vernunft populär sein? Über Kants Moralphilosophie und pragmatische Anthropologie», *Studia Leibnitiana* 15 (1983), pp. 82-93.
KÖHL, Harald, *Kants Gesinnungsethik,* Berlín, 1990.
KONHARDT, Klaus, «Faktum der Vernunft? Zu Kants Frage nach der "eigentlichen Selbst" des Menschen», en Gerold PRAUSS (ed.), *Handlungstheorie und Transzendental-philosophie,* 1986 (pp. 160-184).
KORGAARD, Christine, *Creating the Kingdom of Ends,* Cambridge, 1996.
LABERGE, Pierre, «Du Passage de la Philosophie Morale Populaire à la Metahysique des Moeurs», *Kant-Studien* 71 (1980), pp. 418-444.

– «L'Espèce de cercle dont, à ce qu'il semble, il n'y pas moyens de sortir», *Dialogue* 21 (1982), pp. 745-753.

LÖHRER, Guido, *Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants,* Friburgo, 1995.

MARTÍNEZ DE VELASCO, Luis, *Imperativo moral como interés de la razón,* Madrid, Orígenes, 1987.

MENZER, Paul, «Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785», *Kant-Studien* 2 (1898), pp. 290-322 y 3 (1899).

MESSER, August, *Kants Ethik. Eine Einfürung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung,* Leipzig, 1904.

MESSER, August, *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften,* Berlín, 1924.

MUGUERZA, Javier y RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la «Crítica de la razón práctica»,* Madrid, Tecnos, 1989.

MUGUERZA, Javier, «Conversación con Ignatius Zalantzamendi», en *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo,* México/Madrid/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 674-687.

– «Kant y el sueño de la razón», en Carlos THIEBAUT (ed.), *La herencia ética de la Ilustración,* Barcelona, Editorial Crítica, 1991.

– «Primado de la autonomía (¿Quiénes trazan las lindes del "coto vedado"?)», en R. R. ARAMAYO, J. MUGUERZA y A. VALDECANTOS (eds.), *El individuo y la historia,* Barcelona, Paidós, 1995, pp. 133-154.

– *Ética, disenso y derechos humanos,* Argés, Madrid, 1998.

MULHOLLAND, Leslie, «Kant: On Willing Maxims to Become Laws of Nature», *Dialogue* 17 (1978), pp. 92-105.

PALACIOS, Juan Miguel, «La interpretación kantiana de la conciencia moral», en *Homenaje a Alfonso Candau,* Univ. de Valladolid, 1988.

PARK, Chan-Goo, *Das moralisches Gefühl in der britischen moral-sense-Schule und bei Kant,* Tübingen, 1995.

PATON, Henry James, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy,* Filadelfia, 1971.

PATZIG, Günther, *Ética sin metafísica,* Buenos Aires, Alfa, 1975.

PETRUS, Klaus, «"Beschrieene Dunkelheit" und "Seichtigkeit". Historisch-systematische Voraussetzungen der Ausseinandersetzung zwischen Kant un Garve im Umfeld der Göttinger Rezension», *Kant-Studien* 85 (1994), pp. 380-302.

PHILONENKO, Alexis, *L'Oeuvre de Kant,* París, J. Vrin, 1972 (2 vols.).

POTTER, Nelson, «Whats is wrong wiht Kant's four examples?», *Journal of Philosophical Research* 18 (1993), 213-229.

PRAUSS, Gerold, *Kants über Freiheit als Autonomie,* Frankfurt am Main, 1983.
REBOUL, Olivier, «Prescription ou Proscription? Essai sur le sens du devoir chez Kant», *Revue de Metaphysique et Morale* 72 (1967), pp. 295-320.
RECKI, Brigitte, *Ästetik der Sitten. Die Affinität von ästetischen Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant,* Frankfurt am Main, Klostermann, 2001.
RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto R., y VILAR, Gerard (eds.), *En la cumbre del criticismo. (Simposio sobre la «Crítica del Juicio» de Kant),* Barcelona, Anthropos, 1992 (302 pp.).
RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón, *La fundamentación formal de la ética,* Madrid, 1983.
SCHÖNDORF, HERALD, «"Denken-Können" und "Wollen-Können" in Kants Beispielen für den kategorischen Imperativ», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39 (1985), pp. 549-573.
SCHILPP, Paul Arthur, *La ética precrítica de Kant,* México, UNAM, 1966.
SCHMUCKER, Josef, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen,* Meisenhaim am Glan, Hain, 1961
SCHOPENHAUER, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética* (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María), Madrid, Siglo XXI, 1993.
SEVILLA SEGURA, Sergio, *Análisis de los imperativos morales en Kant,* Valencia, 1979.
SUSSMAN, David G., *The idea of humanity. Anthropology and anthroponomy ins Kant's Ethics,* Garland, 2001.
TIMMONS, Mark, «Contradictions ans the Categorical Imperative», *Archive für Geschichte der Philosophie* 66 (1984), pp. 294-312.
UREÑA, Enrique M., *La crítica kantiana de la sociedad y la religión,* Madrid, Editorial Tecnos, 1979.
VILLACAÑAS, José Luis, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant,* Madrid, Editorial Tecnos, 1987.
– Capítulo dedicado a Kant en V. CAMPS (ed.), *Historia de la ética,* Barcelona, Editorial Crítica, 1992, vol. II, pp. 315-404.
VORLÄNDER, Karl, «Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit», Marburgo, 1893.
– *Der Mann und das Werk,* Leipzig, 1924 (2 vols.); reimp. al cuidado de Rudolf Malter en Felix Meiner, Hamburgo, 1977 y 1992.
WARD, Keith, *The Development of Kant's View of Ethics,* Oxford, Basil Blackwell, 1972.

WILLIAMS, T. C., *The Concept of the categorical Imperative. A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
WOLFF, E., «Les trois Imperatifs Categoriques et les trois Postulats de la Raison Pratique chez Kant», *Archives de Philosophie* 29 (1966), pp. 37-58.
WOOD, Allen W., «Kant on False Promises», *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht-Holland, 1972, pp. 614-619.
– *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, 1999.

G) Comentarios en torno a la *Fundamentación*:

AMERIK, Karl, «Zu Kants Argumentation am Anfang der Dritten Abschnittes der *Grundlegung*», en Hans-Ulrich BAUMGARTEN (Hrsg.), *Systematische Ethik mit Kant*, Múnich, Alber Verlag, 2001 (pp. 24-54).
BARNI, Jules, *Examen des «Fondements de la métaphysique des moeurs» et de la «Critique de la raison pratique»*, París, Ladrange, 1851.
BAUMANNS, Peter, *Kants Ethik. Die Grundlehre*, Würzburg, Könighausen & Neumann, 2000.
BENTON, Robert J., «The Transcendental Argument in Kant's "Groundwork of the Metaphysic of Morals"», *The Journal of Value Inquiry* 12 (1978), pp. 225-237.
BERND, Kraft, y SCHÖNECKER, Dieter, «Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in der Edition der Akademieausgabe», en Reinhard BRANDT y Werner STARK (eds.), *Zustand und Zukunft von Immanuel Kants Gesammelte Schriften*, Berlín, Walter de Gruyter (Kant-Studien 91, Sonderheft), 2000 (pp. 20-22).
BOLLNOW, Otto Friedrich, «"Als allein ein guter Wille...". Zum Anfang der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"», en Wolfgang RITZEL (ed.), *Rationalität-Phänomenalität-Individualität*, Bonn, 1966 (pp. 165-174).
BRANDT, Reinhard, «Der Zirkel in dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», en Hariolf OBERER y Gerhard SEEL (eds.), *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*, Würzburg, 1988 (pp. 169-171).
CANIVET, Michel, «Enseigner les "Fondements de la métaphysique des moeurs"», *Revue Philosophique de Louvain* 78 (1980), pp. 365-384.
CASTILLO, Monique, Préface à Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs* (traduction et notes par Victor Delbos), París, Le livre de poche, 1993 (pp. 5-43).

COPP, David, «The Possibility of a Categorical Imperativ: Kant's "Groundwork" Part III», *Philosophical Perspectives* 6 (1992), pp. 261-284.

CRAMER, Konrad, «Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik», *Neue Hefte für Philosophie* 30/31 (1991), pp. 159-212.

DELBOS, Victor, «La Moral de Kant», Postface à Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs* (traduction et notes par Victor Delbos), París, Le livre de poche, 1993 (pp. 153-202).

DUNCAN, Alistair Robert Campbell, *Practical Reason and Morality. A Study of Immanuel Kant's «Foundations for the Metaphysics of Morals»*, Londres-Nueva York, 1957.

FLEISCHER, Margot, «Die Formeln des kategorischen Imperativs in Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46 (1964), pp. 201-226.

FREUDIGER, Jürg, *Kants Begründung der praktischen Philosophie. Systematische Stellung, methode und Argumentationsstruktur der «Grundlegung zur metaphysik der Sitten»*, Berna-Stuttgart-Viena, Verlag Paul Haupt, 1993.

GUYER, Paul (ed.), *Kant's «Grundwork of the Metaphysics of Moral. Critical Essays*, Totowa, 1998.

HENRICH, Dieter, «Die Deduktion des Sittengesetz. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"», en Alexander SCHWANN (ed.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Dramstadt, 1975 (pp. 55-112).

HINSKE, Norbert, «Die "Rechtschläge der Klugheit" in Ganzen der *Grundlegung»*, en Otfried HÖFFE (ed.), *Grundlegung zur Metaphy-sik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989 (pp. 131-147).

HÖFFE, Otfried (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989.

HÖGEMANN, Brigitte, *Die Idee der Freiheit und das Subjekt. Eine Untersuchung von Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»*, Meisenheim am Glan, 1980.

HUTCHINGS, Patrick A., *Kant on Absolute Value. A Critical Examination of Certain Key Notion in Kant's «Groundwork of the Metaphysics of Morals» and of his Ontology of Personal Value*, Detroit, 1972.

JOHNSON, Darrel, «Analytic and Syntetic Method ant the Structure of Kant's "Groundwork"», *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, vol. II.2, pp. 613-620.

KAULBACH, Friedrich, *Immanuel Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Interpretation und Kommentar,* Darmstadt, 1988.

KLAMP, Gerhard, «Zum Problem der Textverschiebung in Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 4 (1949), pp. 574-578.

KRAUSSER, P., «Über eine unvermerkte Doppelrolle des kategorischen Imperativ in Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», *Kant-Studien* 59 (1968), pp. 318-332.

KUEHN, Manfred, «Founder of a Metaphysic of Morals (1784-1787)», en *Kant. A Biography,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001 (pp. 277-328).

LIDDELL, Brendan E. A., «Kant's "Deduction" in the *Grundlegung*», *Proceedings of the Third International Kant Congress,* Dordrecht-Holland, 1972 (pp. 401-406).

MARDOMINGO, José, Estudio preliminar a su edición de I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Barcelona, Ariel, 1996, pp. 7-100.

MCCARTHY, Michael H., «Analytic Method and Analytic propositions ins Kant's "Groundwork"», *Dialogue* (Canadá) 5 (1976), pp. 656-582.

– «Kant's Rejection of the Argument of Groundwork III», *Kant-Studien* 73 (1982), pp. 169-190.

– «Kant's "Groundwork" Justification of Freedom», *Dialogue* (Canadá) 23 (1984), pp. 457-473.

– «The Objection of Circularity in Groundwork III», *Kant-Studien* 76 (1985), pp. 28-42.

MELCHES GIBERT, Carlos, *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros «De officiis» auf Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»,* Regensburg, Roderer Verlag, 1994.

MENZER, Paul, Einleitung zur «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», *Kants Werke. Akademie Textausgabe,* Berlín, Walter de Gruyter, 1977, vol. IV, pp. 623-630.

MILZ, Bernhard, «Zur Analytizität und Syntthetizität der *Grundlegung*», *Kant-Studien* 89 (1998), pp. 188-204.

O'NEILL, Onora, «Agency and Anthropology in Kant's "Groundwork"», en Yirmiyahu YOVEL (ed.), *Kant's Practical Philosophy Reconsidered,* Londres, 1989 (pp. 63-82).

PATON, Henry James, «The Aim and Structure of Kant's *Grundlegung*», *The Philosophical Quarterly* 8 (1959), pp. 118-130.

PISTORIUS, Hermann Andreas, «Rezension der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"» (1786), en Rüdiger BITTNER y Konrad CRAMER (eds.), *Materialien zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975 (pp. 144-160).

PHILONENKO, Alexis, Introduction à Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs* (traduction de Victor Delbos, revue par A. Philonenko), París, J. Vrin, 1992 (pp. 7-41).
REINER, Hans, «Eine Textverschiebung in Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», *Zeitschrifft für philosophische Forschung* 4 (1949), pp. 123-124.
RENAUT, Alain, Introduction à Emmanuel Kant, *Fondation de la métaphysique des moeurs* (traduction, introduction, bibliographie et notes par Alain Renaut), París, Flammarion, 1994 (pp. 7-46).
RIEDEL, Manfred, «Kritik der moralisch urteilenden Vernunft. Kants vorkritische Ethik und die Idee einer "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"», en *Urteilskraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt am Main, 1989 (pp. 61-97).
ROSS, David, *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»*, Oxford, 1969.
SCHÖNECKER, Dieter, «Zur Analytizität der *Grundlegung*», *Kant-Studien* 87 (1996), pp. 348-354.
– «Gemeine sitdiche und philosophische Vernunfterkenntnis. Zum ersten Übergagg in Kants *Grundlegung*», *Kant-Studien* 88 (1997), pp. 311-333.
– «Die "Art von Zirkel" in dritten Abschnitt der *Grundlegung*», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 22 (1997), pp. 189-202.
– *Kants Grundlegung III. Die Deduktion des Kategorischen Imperativs*, Friburgo, Alber Verlag, 1999.
SCOTT, J. W., *Kant on the Moral Life. An Exposition of Kant's «Grundlegung»*, Londres, 1924.
SHERLINE, Edward, «Heteronomie und Spurious Principles of Morality in Kant's Groundwork», *Pacific Philosophical Quarterly* 76 (1995), pp. 32-46.
STATTLER, Benedikt, *Anhang zum Anti-Kant in einer Wiederlegung der Kantischen Grundlegung zu Metaphysik der Sitten*, Múnich, 1788 (Aetas Kantiana).
SINGER, M. G., «Reconstructing the Groundwork», *Ethics* 93 (1983), pp. 566-578.
TUGENDHAT, Ernst, *Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa, 1997, caps. 6 y 7, pp. 97-153.
VORLÄNDER, Karl, Einleitung zu I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig, Felix Meiner, 1906; reimp. Hamburgo, Felix Meiner, 1965, pp. v-xxvii.
WAGNER, Hans, «Kants schwierige Bestimmung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Moralgesetz (Zum 3. Abschnitt der *Grun-*

dlegung)», en Reinhold BREIL y Stephen NACHTSHEIM (eds.), *Vernunft und Anschauung*, Bonn, 1993 (pp. 1-15).

WALSH, Dorothy, «The Dilemma of the *Grundlegung*», *The Philosophical Quarterly* 21 (1971), pp. 149-157.

WIKE, Victoria S., «The Role of Happinness in Kant's *Groundwork*», *The Journal of Value Inquiry* 21 (1987), pp. 73-78.

WILDE, Leo Henri, *Hypotetische und kategorische Imperative. Eine interpretation zu Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»*, Bonn, 1975.

WOLFF, Robert P., *The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant's Groundwork of the* Metaphysic *of Morals,* Nueva York, Harper and Row, 1973.

2. Cronología

Inmediatamente después de cada uno de los escritos kantianos que van enumerándose se reseña entre corchetes una traducción al castellano, usualmente la más reciente o fiable.

1724 El día 12 de abril nace Immanuel Kant (cuarto hijo del matrimonio formado por el maestro guarnicionero Johann Georg Kant y Reginna Anna Reuter) en Königsberg, ciudad portuaria que fuera capital de la Prusia Oriental y que actualmente se halla enclavada en territorio ruso. Su madre le inculca desde muy niño los preceptos del pietismo.

1732 Es alumno en el «Collegium Fredericianum» que dirige Franz Albert Schultz, amigo de sus padres y profesor de teología en la universidad, bajo cuya tutela Kant cobrará una gran afición por los clásicos y la lengua latina.

1738 Fallece su madre, de la que siempre guardará un venerable recuerdo.

1740 Comienza sus estudios universitarios trabando amistad con uno de sus profesores, Martin Nutzen, quien le hace interesarse muy especialmente por las doctrinas de Newton.

1746 El mismo año que muere su padre publica la primera obra: *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* [traducción y comentario de Juan Arana; Berna, Editorial Peter Lang, 1988]. Al carecer de recursos económicos, decide hacerse preceptor y oficia como tal para tres familias distintas en los alrededores de Königsberg, siendo la única vez que se aleja de su ciudad natal, aun cuando sus vastos conocimientos geográficos hicieran creer más adelante a sus contertulios que se hallaban ante un gran viajero.

1755 Publica uno de sus principales escritos precríticos, *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* [trad. de Jorge E. Lunqt; Buenos Aires, Juárez Editor, 1969]. Se doctora el 12 de junio con una disertación redactada en latín: *Sucinto*

esbozo de las meditaciones habidas acerca del fuego [trad. de Atilano Domínguez; en *Opúsculos de filosofía natural,* Madrid, Alianza Editorial, 1992]. El 27 de septiembre obtiene la *venia docendi* con su *Nueva dilucidación de los primeros principios de la metafísica* [trad. de Agustín Uña Juárez; Madrid, Editorial Coloquio, 1987].

1756 Se le nombra profesor ordinario de la Universidad tras presentar una disertación conocida por *Monadología física* [trad. de Roberto Torretti; en la revista *Diálogos* de Puerto Rico (1978), pp. 173-190]. Publica sus *Nuevas observaciones en torno a la teoría de los vientos* [trad. de Emilio A. Caimi y Mario Caimi; en *Homenaje a Kant,* Buenos Aires, 1993, pp. 97-143]. En abril solicita la cátedra de Lógica y Metafísica, vacante tras la muerte de Martin Nutzen, pero el gobierno prusiano la deja sin cubrir por un recorte presupuestario.

1758 *Nuevo concepto del movimiento y el reposo* [trad. de Atilano Domínguez; en *Opúsculos de filosofía natural,* Madrid, Alianza Editorial, 1992].

1759 Su *Ensayo sobre algunas consideraciones acerca del optimismo* aparece al mismo tiempo que el *Cándido* de Voltaire.

1762 Herder asiste a sus clases, de las que diría lo siguiente: «Tuve la suerte de tener como profesor a un gran filósofo al que considero un auténtico *maestro de la humanidad;* sus alumnos no recibían otra consigna salvo la de *pensar por cuenta propia*». Kant publica *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo* [trad. de Roberto Torretti; en la revista *Diálogos* de Puerto Rico (1978), pp. 7-22]. Llegan a Königsberg *Del contrato social* –condenado a la hoguera en París– y el *Emilio, o De la educación* de Rousseau, ese «Newton del mundo moral» cuya incidencia en el pensamiento kantiano habría de imprimir un giro ético a sus inquietudes.

1763 Aparecen *El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios* [trad. de José María Quintana Cabanas; Barcelona, PPU, 1989] y el *Ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la sabiduría del universo* [trad. de Atilano Domínguez; en *Opúsculos de filosofía natural,* Madrid, Alianza Editorial, 1992].

1764 *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime* [introducción y notas de Luis Jiménez Moreno; Madrid, Alianza Editorial, 1990 y 2008]. *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* [trad. y notas de Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales, con introd. de Agustín Béjar; Madrid,

Mínimo Tránsito/A. Machado Libros, 2001]. Kant logra el segundo premio en un concurso entablado por la Academia de Ciencias de Berlín con su *Indagación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral* [trad. de Roberto Torretti; en la revista *Diálogos* de Puerto Rico (1978), pp. 57-87]. El gobierno prusiano le ofrece una cátedra de Poesía, que Kant declina pese a sus constantes cuitas económicas.

1765 Obtiene su primer empleo estable al ser nombrado vicebibliotecario en la Biblioteca Real del Castillo de Königsberg. *Aviso sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno 1765-1766* [trad., introd. y notas de Alfonso Freire; en la revista *Ágora* 10 (1991), pp. 131-152].

1766 Decepcionado por la lectura de Swedenborg, Kant escribe *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* [trad. e introd. de Pedro Chacón e Isidoro Reguera; Madrid, Alianza Editorial, 1987].

1768 *Sobre el primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio* [presentación, trad. y notas de Luisa Posada Kubissa; en la revista *Er* 9/10 (1989), pp. 243-255].

1769 Ante la perspectiva de un puesto en su ciudad natal, Kant no acepta las ofertas que le hacen las universidades de Jena y Erlangen. Es también «el año de la gran luz» o el descubrimiento del carácter antinómico de la razón.

1770 Se convierte por fin en profesor ordinario de Metafísica y Lógica (la cátedra que había ocupado su querido maestro Martin Nutzen). La disertación preparada para tal ocasión viene a cerrar el período precrítico: *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)* [trad. de Ramón Ceñal, con estudio preliminar y complementos de José Gómez Caffarena; Madrid, CSIC, 1996].

1771 Comienza la llamada «Década del silencio», un tiempo en el que Kant no publicará nada, entregado por completo a poner las bases del sistema crítico. Los ochenta compensarán con creces este alejamiento de la imprenta.

1772 Kant renuncia a su puesto de vicebibliotecario.

1778 El ministro prusiano de Educación y Cultura, Zedlitz, quiere animar a Kant para que acepte una cátedra en Halle, pero éste declina la invitación.

1780 Kant ingresa en el senado académico de la Universidad de Königsberg.

1781 Primera edición de la *Crítica de la razón pura* [trad., notas e introducción de Mario Caimi; Buenos Aires, Colihue Clásica, 2009].

1783 *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (edición bilingüe, trad., comentarios y notas de Mario Caimi; Madrid, Istmo, 1999).

1784 Adelantándose a la publicación por parte de su antiguo alumno Herder de una voluminosa obra sobre filosofía de la historia, Kant escribe un opúsculo titulado: *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* [trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero; en *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia,* Madrid, Editorial Tecnos, 1987 y 1994]. También publica *¿Qué es la Ilustración?* [edición de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2004].

1785 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* [edición de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2002]

1786 *Recensiones sobre la obra de Herder «Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad»* y *Probable inicio de la historia humana* [trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero; en *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia,* Madrid, Editorial Tecnos, 1987 y 1994; recogidos después en *¿Qué es la Ilustración?,* Madrid, Alianza Editorial, 2004]. *Definición de la raza humana* [trad. de Emilio Estiú; Buenos Aires, Editorial Nova, 1958]. *Cómo orientarse en el pensamiento* [trad. de Carlos Correas; Buenos Aires, Editorial Leviatán, 1983]. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* [trad. de José Aleu Benítez; Madrid, Alianza Editorial, 1991]. Es nombrado por primera vez rector de la Universidad de Königsberg. Muere Federico II de Prusia, más conocido como «el Grande».

1787 Segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En diciembre del mismo año ya está compuesta la segunda *Crítica,* aun cuando su pie de imprenta no lo refleje.

1788 Aparece la *Crítica de la razón práctica* [edición de Roberto R. Aramayo; Madrid, Alianza Editorial, 2000] el mismo año en que nace Arturo Schopenhauer. *Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía* [trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, en *En defensa de la Ilustración,* Madrid, Alba, 1999; pp. 183-217]. Es nombrado rector por segunda vez. Wöllner sustituye a Zedlitz, publicando los decretos sobre religión (9 de julio) y censura (19 de diciembre) que tanto habrían de amargar a Kant.

1790 *Crítica del discernimiento* [edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Alianza Editorial, 2012]. *Por qué no es*

inútil una nueva crítica de la razón pura (respuesta a Eberhard) [trad. de Alfonso Castaño Piñán; Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1973].

1791 *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en teodicea* [trad. de Juan Villoro; México, UNAM, 1992]. Kant redacta un trabajo para contestar a esta pregunta formulada por la Academia de Ciencias de Berlín: «¿Cuáles son los verdaderos progresos realizados por la Metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?»; sin embargo, finalmente no lo presentó a concurso [cf. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff,* trad. e introd. de Félix Duque; Madrid, Editorial Tecnos, 1987].

1793 *En torno al tópico: «tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* [trad. de Manuel Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo; en *Teoría y práctica,* Madrid, Tecnos, 1986 y 1993]. Tras los avatares experimentados con la censura, Kant publica finalmente *La religión dentro de los límites de la simple razón* [trad., pról. y notas de Felipe Martínez Marzoa; Madrid, Alianza Editorial, 1991].

1794 *El fin de todas las cosas* [trad. y pról. de Eugenio Ímaz; México, FCE, 1979]. El rey Federico Guillermo II de Prusia le conmina a no manifestarse sobre temas relacionados con la religión.

1795 Ve la luz *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico* [trad., introd. y notas de Jacobo Muñoz; Madrid, Biblioteca Nueva, 1999].

1796 *Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en filosofía* [trad. de Jürgen Misch y Luis Martínez de Velasco; en *Ágora* 9 (1990), pp. 137-151]. *Anuncio de la próxima celebración de un tratado de paz perpetua en la filosofía* [trad. de Rogelio Rovira; en *Diálogo filosófico* 20 (1991), pp. 164-173].

1797 *La metafísica de las costumbres* [trad. de Adela Cortina y Jesús Conill; Madrid, Editorial Tecnos, 1989].

1798 *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía* [trad. de Juan Miguel Palacios; en *Teoría y práctica,* Madrid, Editorial Tecnos, 1993, recogido después en *¿Qué es la Ilustración?,* Madrid, Alianza Editorial, 2004]. *El conflicto de las Facultades. (En tres partes),* [edición de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2003]. *Antropología en sentido pragmático* [trad. de José Gaos; Madrid, Alianza Editorial, 1991]. En lo sucesivo, Kant no pudo supervisar los textos publicados por sus discípulos.

1800 *Lógica. Un manual de lecciones* [edición de María Jesús Vázquez Lobeiras, con un prólogo de Nobert Hinske; Madrid, Editorial Akal, 2000].
1803 *Sobre pedagogía* [trad. de Lorenzo Luzuriaga, con pról. y notas de Mariano Fernández; Madrid, Akal, 1983].
1804 *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* [edición de Félix Duque; Madrid, Tecnos, 1987]. Después de un largo tiempo en que sus fuerzas físicas y mentales han ido languideciendo paulatinamente (consunción que habría de novelar Thomas de Quincey en *Los últimos días de Kant),* el filósofo de Königsberg expira el 12 de febrero.

* * *

1817 *Lecciones sobre la filosofía de la religión* [edición de Alejandro del Río y Enrique Romerales; Madrid, Akal, 2000].
1821 *Metafísica. Lecciones publicadas en alemán por Pölitz, traducidas al francés por J. Tissot* [trad. del francés de Juan Uña; Madrid, Iravedra y Novo, 1877].
1884 *Transición de los principios de la ciencia natural a la física. Opus postumum* [edición de Félix Duque; Madrid, Editora Nacional, 1983].
1922 *Primera introducción a la Crítica del Juicio* [edición de Nuria Sánchez; Madrid, Escolar y Mayo, 2011].
1924 *Lecciones de ética* [edición de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero; Barcelona, Crítica, 2002].
1997 *Antropología práctica* [edición de Roberto Rodríguez Aramayo; Madrid, Tecnos, 1990]. *Kant Antología* [edición de Roberto R. Aramayo, Barcelona, Península, 1991]. Aquí se recoge una selección de reflexiones y trabajos preparatorios del Nachlaβ Kantiano relativos a su filosofía moral.

3. Índice onomástico

Las páginas corresponden a las de la primera edición (A), indicadas entre corchetes al margen a lo largo del texto de la presente versión castellana.

4. Índice conceptual

Las páginas corresponden a las de la primera edición (A), indicadas entre corchetes al margen a lo largo del texto de la presente versión castellana.